Schiller

75 L

Bruhle

<36603535120013

<36603535120013

Bayer. Staatsbibliothek

# Lehrbuch
der
# Geschichte der Philosophie
und
einer kritischen Literatur
derselben.

## Dritter Theil.

von

Johann Gottlieb Buhle.

Οἱ μεν εὑρηκεναι το αληθες εφασαν, οἱ δε απεφηναντο, μη δυνατον ειναι τουτο καταληφθηναι, οἱ δε ετι ζητουσι.

*Sext. Emp.* Instit. Pyrrhon. init.

Göttingen,
bey Vandenhoek und Ruprecht.
1798.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

# Vorrede.

Dieser dritte Theil enthält ausser der praktischen Philosophie des Aristoteles eine historische Entwickelung der philosophischen Untersuchungen der Akademiker und Pyrrhonisten. Die Umständlichkeit, die ich auch hier beobachtet habe, wird, wie ich hoffe, darin ihre Rechtfertigung finden, daß durch

# Vorrede.

den Fleiß der neuern Gelehrten jene Partie der griechischen Philosophie noch ungleich weniger aufgehellt ist, als manche andere. Zu einer vollständigern Darstellung des praktischen Peripateticismus ist mir auch nicht einmal ein Versuch aus dem neuern Zeitalter bekant geworden; und ich rechne eben deswegen gar sehr auf die Nachsicht der Kenner für die meinige. Das Raisonnement der Akademiker und der Pyrrhonier hat durch den vortreflichen Geschichtschreiber des Skepticismus, mei-

nen Collegen und Freund, Herrn Dr. Stäudlin, sehr viel Licht erhalten. Da Er inzwischen hauptsächlich die Beziehung jenes auf Moral und Religion im Auge hatte, und daher Manches umgehen konte, was nicht zunächst mit seinem Zwecke zusammenhieng; was hingegen von mir bey meinem allgemeinen Gesichtspuncte nicht unbemerkt gelassen werden durfte, so blieb mir eine Nachlese übrig.

Den polemischen Anhang bitte ich mir zu verzeihen. Es ist nicht die erste

# Vorrede.

Neckerey des Schriftstellers, mit welchem ich darin zu thun habe; sondern mehr als Eine hab ich ruhig ertragen. Ich würde auch der nicht geachtet haben, gegen welche ich mich vertheidige, wenn nicht in dem ganzen Benehmen des Mannes gegen mich etwas läge, das freylich dem unserer literarischen Verhältnisse unkundigen Publicum nicht verständlich seyn kann, das aber mich bestimte, Ihm einmal von seiner Kritteley meine Meynung zu sagen, damit er sich besinne, und zu einer unser bey-

der

# Vorrede.

der würdigen Kritik zurückkehre, deren er, wenn auch nicht durch sein Genie, doch durch seine große Gelehrsamkeit fähig ist, sobald die secunda pars Petri bey ihm nicht durch kleinlichten Egoismus ganz umnebelt wird.

Die folgenden Perioden der Geschichte der Philosophie werden die zwey nächsten Bände begreifen.

Göttingen, im April
1798.

Der Verfasser.

---

# Geschichte

der

# Philosophie.

## Dritter Theil.

# Geschichte der Philosophie.

## Dritter Theil.

## Neunte Epoche

## der griechischen Philosophie.

## Geschichte des Aristotelischen Systems.

### Fortsetzung.

### Praktische Philosophie.

### §. 322.

Die praktische Philosophie wurde vom Aristoteles in drey Haupttheile geschieden, einem dreyfachen Hauptverhältniße nach, in welchem der Mensch beym Handeln gegen Wesen seiner Art vorgestellt werden kann. Der Mensch ist von Natur gesellig, und zur Ver-

bindung mit seines Gleichen geneigt und bestimmt. Er kann den Zweck, der ihm im Bewußtseyn mehr oder minder deutlich vorschwebt, und worauf sein Bestreben gerichtet seyn soll, sich zur möglichsten Vollendung auszubilden, ohne gemeinschaftliche Mitwirkung Anderer nicht erreichen; daher schließt er sich auch, wie durch einen innern Drang dazu getrieben, an Andere an, und so entsteht eine Sphäre gesellschaftlicher Thätigkeit unter den Menschen, die, wenn sie bestehn, und sich nicht aufreiben, vielmehr dem obersten Zwecke aller menschlichen Thätigkeit entsprechen soll, einer Regel bedarf, deren Befolgung die Bedingung ihrer innern Harmonie ist. Jene Sphäre der gesellschaftlichen Thätigkeit modificirt sich aber auf eine dreyfache Art. Die Menschen bestimmen dieselbe entweder als Menschen, oder als Bürger, oder als Hausväter und Familiengenossen. Das praktische Verhältniß, worinn sich die Menschen als Menschen gegenseitig befinden, ist ein **moralisches**, und die Regel desselben macht den Gegenstand der **Ethik** (Tugendlehre) aus. Hingegen das praktische Verhältniß der Menschen als Bürger ist ein **äußeres rechtliches**, und als solches der Gegenstand der eigentlichen **Politik** (im engern Sinne des Worts nach Aristotelischen Begriffen). Endlich das praktische Verhältniß der Menschen als Hausväter und Familiengenossen ist ein **technisches**,

und

und ein Gegenstand der Klugheitslehre (Oekonomik). Man muß bey der Beurtheilung der Bestimmung dieser philosophischpraktischen Disciplinen darauf achten, daß Aristoteles keines jener Verhältniße als für sich bestehend dachte, sondern er nahm sie, wie sie es der Erfahrung nach in der Wirklichkeit sind, als in einander verflochten an, und trennte sie, selbst in theoretischem Betrachte, bey weitem nicht scharf und richtig genug. Daher gab er auch der gesamten praktischen Philosophie den Namen der Politik (im weitern Sinne), weil der Zweck des Staats alle übrigen einzelnen Zwecke der Bürger unter sich befasse; die praktische Philosophie also überhaupt Regeln für das Verhalten im bürgerlichen Leben zu liefern habe. Der Unterschied zwischen Pflicht und Recht, und ihren beyderseitigen Principien, war damals noch nicht aufgeklärt, und auch Aristoteles hat sich denselben nicht ganz deutlich gedacht. Er hatte wohl eine Ahnung von einem Naturrechte, als einer besondern Wissenschaft; aber sein Begriff davon floß doch mit dem Begriffe der Moral zusammen; auch hat er jene Ahnung, außer daß er sie in einem flüchtigen allgemeinen Umriße hinwarf, nicht weiter verfolgt. Was wir allgemeines Gesellschaftsrecht, allgemeines Staatsrecht nennen, begreift er mit unter der Politik im engern Sinne.

Aristoteles bedient sich zwar, wenn er seiner Schriften über Gegenstände der praktischen Philosophie erwähnt, des Ausdrucks: ηθικη πραγματεια, und daraus könte man schliessen, daß er das System der Moralphilosophie ohngefähr eben so, wie die Neuern, angeordnet habe. Allein er gab jenen Schriften nur den Namen, sofern sie alle Sitten (ηθη) betreffen. Als systematische Wissenschaft hieß ihm die Moralphilosophie: τα πολιτικα περι τα ηθη, wobey er denn freylich die Politik im weitesten Sinne verstand. S. Arist. Rhet. I, 4. Der Grund hievon ist, weil er den handelnden Menschen überall als Bürger in einem Staate lebend betrachtete, den höchsten Zweck des Menschen mit dem höchsten Zwecke des Bürgers als solchen, identisch hielt, und glaubte, daß jener unerreichbar sey, falls dieser nicht erreicht würde. Er sagt (Ethic. ad Nicom. I, 1): Ει γαρ και ταυτον εστιν (αγαθον) ἑνι και πολει, μειζον γε και τελειοτερον το της πολεως φαινεται και λαβειν και σωζειν· αγαπητον μεν γαρ και ἑνι μονῳ· καλλιον δε και θειοτερον εθνει και πολεσιν. Η μεν ουν μεθοδος τουτων εφιεται πολιτικη τις ουσα. Noch deutlicher und bestimmter ist hierüber eine Extralia steht: Δει αρα, ει τις μελλει εν τοις πολιτικοις πρακτικος ειναι, το ηθος ειναι σπουδαιον. Μερος εστιν αρα, ως εοικε, και

και αρχη ἡ περι τα ηθη πραγματεια της Πολιτικης. Το δ' ὁλον και την επωνυμιαν δικαιως δοκει αν μοι εχειν ἡ πραγματεια, ου ηθικην, αλλα πολιτικην. Indessen war er doch durch die Natur der Sache gezwungen, von der Metaphysik der Sitten und der empirischen Moral, die aber, was wohl kaum einer Erinnerung bedarf, von ihm nicht von einander gesondert wurden, sondern in eine Disciplin verwebt waren, den Uebergang zur eigentlichen Politik im strengern Sinne des Wortes zu machen. Vergl. dieses Lehrbuch Th. II. §. 257 und die Note.

## §. 323.

Das praktische Vermögen des Menschen überhaupt ist mit dem theoretischen aufs innigste verknüpft, und die Wirkungsart jenes ist der Wirkungsart dieses völlig analogisch. Es sind nach A. drey Fähigkeiten im menschlichen Gemüthe, welche die Erkentniß, und das Handeln regieren, die Sinnlichkeit, der Verstand (in der weitesten Bedeutung), und das Begehrungsvermögen (αισθησις, νους, ορεξις). Die Sinnlichkeit an und für sich ist nicht der Grund von Handlungen; denn es giebt Thiere, die Sinnlichkeit haben, die aber nicht handeln. Was im Verstande in Beziehung

auf die Erkentniß deßelben Bejahung und Verneinung ist; das ist im Begehrungsvermögen in Beziehung auf das Handeln die Begierde und der Abscheu (διωξις και Φυγη). Sofern beyde, der Verstand und das Begehrungsvermögen, in gegenseitiger Verknüpfung stehn, ist das Ziel jenes Wahrheit (der Erkentniß), das Ziel dieses Gerechtigkeit (der Begierde, ορεξις ορθη). Der Wahrheit steht die Falschheit entgegen; der Gerechtigkeit die Ungerechtigkeit. So wie es also in theoretischem Betrachte nur auf die Bestimmung des Wahren ankomt; so komt es in praktischem für ein thätiges Wesen, das zugleich verständig ist, darauf an, daß die Aeußerung des Begehrungsvermögens mit der wahren Erkentniß des Verstandes harmonirt, und sich dadurch als eine gerechte Begierde erweist. Im Wesentlichen ist das Begehrungsvermögen nicht vom Verstande, als bloße Vorstellkraft (mit Einschluße der Sinnlichkeit) überhaupt genommen, specifisch getrennt; jenes ist nichts weiter als eine besondere Aeußerung dieses. Das Princip des Handelns ist der Willensentschluß (προαιρεσις); denn er ist die Ursache der Bewegung. Der Zweck des Handelns ist er nicht. Von dem Willensentschluße ist wiederum das Princip die Begierde und die Vorstellung des Zweckes. Jeder Willensentschluß beruht daher auf Ueberlegung; diese bezieht sich auf das Gute oder Böse

se des Handelns; und jener kann nicht ohne Ueberlegung statt finden. Nicht jede Vorstellung hat Einfluß auf den Willen; sondern bloß diejenige, die einen Zweck enthält, und dadurch den Willen bestimmt. Man kann demnach sagen: der Willensentschluß ist der begehrende Verstand, oder die verständige Begierde. Ein solches Princip des Handelns aber existirt nur im Menschen. Διο η ορεκτικος νους ἡ προαιρεσις, ἡ ορεξις διανοητικη. Και ἡ τοιαυτη αρχη ανθρωπος.

In der Erörterung der praktischen Philosophie des Aristoteles, namentlich seiner Moral, fange ich absichtlich mit der Charakteristik deßelben vom menschlichen Willensvermögen an. Er selbst hat einen ganz andern Gang genommen, auf Kosten der Verständlichkeit und leichtern Uebersicht seines Moralsystems. Zur Erläuterung der erstern im §. vorkommenden Sätze vergleiche man den zweyten Theil dieses Lehrbuchs §. 266.

Hr. Plattner, dieser geistvolle Beurtheiler der Philosophie des Alterthums, versteht unter der προαιρεσις des Aristoteles den überlegenden vernünftigen Willen, der nur durch Vorstellungen des Guten regiert werde. (Philos. Aphor. Th. II §. 384 Note). Das dachte A. nicht darunter. Die προαιρεσις ist der Willensentschluß, der auf die vernünftige Ueberlegung folgt, und durch diese bestimmt wird.

Aristoteles selbst drückt sich darüber ganz bestimt aus Ethic. ad Nicom. III, 5: Βουλευτον δε και προαιρετον το αυτο· πλην αφωρισμενον ηδη το προαιρετον· το γαρ εκ της βουλης προκριθεν προαιρετον εστι. Παυεται γαρ εκαστος ζητων, πως πραξει, ὁταν εις αὐτον αναγαγη την αρχην, και αὐτος εις το ἡγεμενον· τουτο γαρ το προαιρεθεν. — Die βουλησις scheint mir denn das vernünftige Willensvermögen überhaupt zu bezeichnen, welches sich nach der Idee und Beurtheilung des Zwecks bestimmt. S. Magn. Moral. I, 18. Eudem. II, 10. V, 2. Uebrigens ist von der προαιρεσις, dem verständigen Willensentschluße, der Ueberlegung voraussetzt, die Begierde überhaupt (ορεξις) wohl zu unterscheiden. Die letztere kommt auch den Thieren zu, die προαιρεσις nicht.

## §. 324.

Die Handlungen, sofern sie Folgen verständiger Begierden sind, lassen sich auf zweyerley Verstandesprincipien zurückführen. Diese sind der **reflectirende Verstand**, und die **moralisch nothwendig bestimmende Vernunft.** Beyde faßt Aristoteles oft unter dem gemeinschaftlichen Namen νους zusammen.

Der

Der reflectirende Verstand beschäfftigt sich mit Gegenständen, die anders seyn können, als wie sie von ihm gedacht und beurtheilt werden. Die Vernunft erkennt und bestimmt das Nothwendige, welches nicht anders seyn kann, als wie es von ihr erkannt und bestimt wird. Die Vernunft also ist das Vermögen der Principien, welche dem reflectirenden Verstande, sey es in theoretischem oder in praktischem Betrachte, zu Richtmaaßen und Gesetzen dienen. Das durch Reflexion geweckte Bewußtseyn dieser Principien macht die **Vernünftigkeit** (συνεσιν) aus. Die durch Reflexion erworbene Fertigkeit, den Zweck der Handlungen dem Vernunftprincipe gemäß zu beurtheilen, ist **Klugheit** (Φρονησις). Beyde zusammen, Vernünftigkeit und Klugheit, in wirklicher Anwendung sowohl in contemplativen, als im praktischen Leben, sind **Weißheit** (σοφια). Betrachtet man aber die Handlungen als Folgen **bloßer Begierden**, so haben sie ihren Grund in dem Willensvermögen, sofern dieses vom Verstande und der Vernunft unabhängig ist, und den Bestimmungen dieser zwar gehorchen kann, aber ihnen auch zu widerstreiten vermag, und in der That oft widerstreitet. Es ist wohl zu bemerken, daß **Aristoteles** dieses Vermögen der blossen Begehrungen nicht ganz und schlechthin dem vernünftigen Willen entgegensetzt. Er erklärt es zwar für unvernünftig, soferne es dem letztern

tern widerstreitet; aber er räumt ihm selbst ein vernünftiges Princip ein, sofern es sich dem vernünftigen Willen unterwirft, weil diese Unterwerfung, da es sonst in andern Fällen widerstreitet, ohne ein vernünftiges Princip auch in ihm anzunehmen, nicht möglich seyn würde. Der vom A. so genannte unvernünftige Willen des Menschen unterscheidet sich eben hiedurch von der Willkühr der Thiere, die bloß und ganz sinnlich ist.

Die hierher gehörigen Hauptstellen sind: Ethic. ad Nicom. I, 13. VI, 1 sq. Magn. Moral. I, 10. Ueber den Unterschiede des reflectirenden Verstandes und der bestimmenden Vernunft s. vorzüglich. Magn. Moral I, 35. Eudem. V, 1 sq. Vergl. dieses Lehrbuch Th. II §§. 256. 257.

## §. 325.

Die Handlungen des Menschen sind entweder sittlich, oder nicht. Im letztern Falle sind sie nur Erscheinungen, deren Gesetze für die Physik gehören, die aber dem praktischen Philosophen gleichgültig sind. Im erstern Falle werden sie durch die vernünftige Ueberlegung bestimmt. Von den sittlichen Handlungen ist nothwendige Bedingung, daß sie aus

der

der Selbstthätigkeit des Menschen entspringen, und freywillige Handlungen (ἑκούσια) sind. Dies leitet den Aristoteles auf die Untersuchung der Freyheit des Willens überhaupt. Der Mensch ist nur dann selbstthätig, wenn die Ursach seiner Thätigkeit in ihm selbst, und nicht außer ihm liegt. Mit dieser Selbstthätigkeit ist verbunden, daß er das Vermögen hat, zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln. Nur diejenigen Handlungen demnach, welche aus einer solchen Selbstthätigkeit herrühren, können freywillige genannt werden. Hieraus fließt, daß alle Handlungen, die auf einem überlegten Vorsatze (προαιρεσει) beruhen, freywillige Handlungen sind, und eben dadurch des Charakters der Sittlichkeit fähig; wiewohl umgekehrt nicht alle durch Selbstthätigkeit bewirkte, und insofern freywillige Handlungen, aus einem überlegten Vorsatze herrühren. Den freywilligen Handlungen (ἑκουσιοις) sind die unfreywilligen entgegengesetzt. Diese letztern werden vom A. in zwey Classen abgetheilt, deren erstere die durch Gewalt erzwungenen (βιαια), die zweyte diejenigen begreift, welche aus Unwissenheit geschehen (δι αγνοιαν γινομενα). Die Wichtigkeit einer genauern Bestimmung der unfreywilligen Handlungen für die Zurechnung schärft A. ausdrücklich ein. Gewaltthätig erzwungen ist eine Handlung, deren Grund ganz außerhalb dem

dem Subjecte ist, und zu welcher dieses selbst, es mag sich thätig oder leidend verhalten, schlechterdings nichts beyträgt, z. B. wo jemand durch andere Menschen, denen er nicht widerstehn kann, physisch determinirt wird. Ob diejenigen Handlungen unfreywillig genannt werden können, die Jemand verrichtet aus Furcht vor einem größern Uebel, oder um ein größeres Gut zu erhalten oder zu gewinnen; erinnert A., könne zweifelhaft scheinen; z. B. wenn ein Tyrann Jemanden zumuthe, eine böse That zu begehn, widrigenfalls seine Eltern oder Kinder ermordet werden sollten, und dieser die That vollzöge, oder nicht; oder wenn Jemand bey einem Sturme auf dem Meere Güter aus dem Schiffe werfe, was er doch gewiß nicht gerne thue. Indessen entscheidet A. dahin, daß solche Handlungen **gemischte** (theils freywillige, theils unfreywillige) genannt werden könten, daß sie aber doch eigentlich für freywillige, oder freywilligen ähnlichere zu halten seyen. Denn unter den Umständen, unter welchen, in dem Zeitpuncte, wo sie geschehen, und bey dem Zwecke, welchen sie haben, sind diese Handlungen zu wählen; das Subject bestimmt sich also freywillig dazu; das Princip des Handelns liegt hier in ihm selbst, und es hieng in dem Falle dabey von ihm ab, ob es auch nicht handeln wollte. Folglich sind diese Handlungen freywillige in Hinsicht auf Ort, Umstände, Zeit und

Zwecke;

Zwecke; wenn sie gleich an und für sich genommen ungerne geschehen, da allerdings Niemand ohne alle Ursache bey gesunder Vernunft so handeln wird. Hiezu komt, daß man Menschen lobt, die eines guten und edeln Zweckes wegen Leiden, Beschwerden und Schande erdulden. Andern verzeiht man, wenn sie sich unmoralische Handlungen erlauben, weil sie durch Umstände dazu gedrungen wurden, deren Ertragung menschliches Vermögen übersteigt; aber man billigt und lobt doch ihr Benehmen nicht. Und es giebt sogar unmoralische Handlungen, die wir nicht begehn dürfen, wir mögen noch so sehr durch äußere Umstände dazu genöthigt werden; welche zu vermeiden, wir eher den Tod und die schmerzlichsten Quaalen erdulden sollen; denn solche Gründe, setzt A. hinzu, welche den Alkmäon beym Euripides bewogen, seine Mutter zu tödten, sind lächerlich. Folglich sind auch Handlungen den freywilligen gleich zu achten, welche zwar durch äußere Umstände veranlaßt und ungerne unternommen wurden, die man aber doch gerade unter diesen Umständen frey wählte, und selbstthätig realisirte. Bey Handlungen, die aus Unwissenheit geschehen, muß man wohl unterscheiden, ob jemand aus Unwissenheit, oder unwissend, handle; denn die Zurechnung ist sich in dem einen und dem andern Falle gar nicht gleich. Handelt Jemand aus Unwissenheit, ohne über die Handlung

Kum-

Kummer zu empfinden, so handelt er nicht freywillig, weil er nicht wußte, was er that, aber auch nicht wider Willen, weil ihn die Handlung nicht betrübte. Wer aber in der Trunkenheit handelt, oder in einem leidenschaftlichen Gemüthszustande, scheint nicht aus Unwissenheit, sondern unwissend zu handeln. Jeder Bösewicht weiß nicht, was er thun und was er lassen soll, indem er handelt, und dadurch werden die Menschen überhaupt böse und ungerecht. Das unfreywillige Handeln rührt aber nicht daher, daß Jemand im Momente des Handelns nicht weiß, was er thun solle; denn die Unwissenheit beym Willensentschluße ist nicht Ursache des Unfreywilligen, sondern des Bösen; auch rührt es nicht her aus der Unwissenheit überhaupt, da man Menschen wegen derselben tadelt; sondern es entspringt aus der Unwissenheit einzelner Umstände bey der Handlung; denn nur hier pflegt man den Handelnden zu bemitleiden, und ihm zu verzeihen. So kann Jemand die Beschaffenheit und Folgen der Handlung nicht kennen, die er unternimmt; er irrt sich vielleicht in gewißen Voraussetzungen dabey; er beabsichtigt etwa ganz andere Zwecke, als zu denen die Handlung natürlich geeignet ist. Hier kann man sagen, daß er aus Unwissenheit unfreywillig handle.

Arist. Ethic. ad Nicom. III, 1 sq. VII, 9 sq. Magn. Moral. I, 13. Eudem. II. 6. sq. Man sieht, daß Aristoteles die Freyheit als eine Thatsache im Bewußtseyn geradezu annahm, und nur die Möglichkeit der überlegten Wahl und der physischen Ausführbarkeit des bestimmten Wollens zu ihrer Bedingung machte. An eine Erklärung der Freyheit und der Verträglichkeit derselben mit dem Satze vom zureichenden Grunde hat er nicht gedacht. Seine Lehre von der Zurechnung erscheint hier schon als ziemlich vollendet. Vergl. Plattner's philos. Aphor. Th. II §. 557. die Note.

## §. 326.

Der überlegende freye Willen bestimmt seinen Entschluß (προαιρεσιν) nach einem Zwecke. Es entsteht also die Frage: ist dieser Zweck, sofern er gewollt wird, ein **wirkliches Gut**, oder ein **scheinbares**? Diejenigen, welche ihn für ein **wirkliches Gut** erklären, müssen zugeben, daß derjenige, welcher einen unrechten Zweck wählt, denselben nicht gewollt habe; denn, hätte er ihn gewollt, so war er nach der Voraussetzung ein wirkliches Gut; in der That aber war er doch ein Uebel. Wird hingegen der gewollte Zweck für ein scheinbares Gut erklärt, so wird eigentlich nichts wie ein wirk-

liches Gut gewollt, sondern nur das, was einem jeden ein Gut scheint; nun scheint aber dem Einen dieses, dem Andern jenes, oft auf die entgegengesetzte Weise. Da man also keiner dieser beyden Meynungen beypflichten kann, so bleibt nichts übrig, als wie die Behauptung: Was absolut und schlechthin gewollt wird, ist ein wirkliches Gut; allein der Willen eines jeden Individuums wählt das, was ihm ein Gut scheint. Daher wählt der gute Mensch das wirkliche Gute, das wahrhaft Wünschenswerthe; der böse das, was ihn der Zufall für ein Gut ansehn läßt. So sind gesunden und gut gewöhnten Körpern Dinge heilsam, die wirklich heilsam sind; kranken und verderbten andere, bittere, süße Arzneyen u. s. w. Der gute Mensch urtheilt richtig über die Dinge, und das wahre Richtmaaß für seine Handlungen leuchtet ihm gleich ein. Den großen Haufen blendet die Wohllust, die, da sie kein wirkliches Gut ist, doch den Schein des Guten an sich trägt. Er sucht also das Angenehme, wie ein Gut, und flieht den Schmerz, wie ein Uebel.

Ethic. ad Nicom. III, 6.

## §. 327.

Plato hatte den Satz aufgestellt: Der Mensch ist nicht mit Freyheit böse, weil die Vernunft nur das Gute wollen kann. Diesen Satz unterwarf Aristotelee einer besondern Prüfung, deren Resultat eine gänzliche Leugnung deßelben war. Der Gegenstand des überlegenden Willens ist ein Zweck, und der gefaßte Entschluß ist auf diesen gerichtet; wozu wir uns aber mit Ueberlegung entschließen, dazu entschließen wir uns frey. Die Tugend bezieht sich auf überlegte Handlungen; sie ist folglich in unserer Gewalt; und so muß es auch das Laster seyn. Denn, was wir nach Freyheit thun können, können wir auch nicht thun, und was wir nach Freyheit unterlassen können, können wir auch thun. Gesetzt, daß das Nichtthun, oder das Thun, schändlich wäre, so ist es gleichwohl in unsrer Willkühr, sobald das Gegentheil des Einen oder des Andern in unserer Willkühr ist. Zur Bestätigung seiner Meynung berief sich A. auch auf die gemeine praktische Denkart. Die Richter bestrafen die Urheber böser und schändlicher Handlungen, sobald diese nicht dazu gewaltsam gezwungen waren, oder nicht aus Unwissenheit handelten; sogar bestrafen sie die Unwissenheit, sofern sie verschuldet wurde; die Urheber edler Handlungen hingegen ehren sie durch Belohnungen;

gleichsam als ob sie jene von fernern ähnlichen Handlungen abschrecken, diese dazu aufmuntern wollten. Niemand ermuntert aber den Andern zu solchen Handlungen, die nicht in seiner Gewalt sind, und freywillig von ihm ausgeübt werden können. Eben so wenig kann alsdenn das Abschrecken statt finden. Demnach ist der Mensch eben so wohl mit Freyheit böse, wie er mit Freyheit tugendhaft ist.

Vergl. dieses Lehrbuch Th. II. §. 235. Ethic. ad Nicom. III, 7. Magn. Moral. I, 9.

## §. 328.

So wie aus der Zurechnung der Handlungen im gemeinen Urtheile die Freyheit derselben folgt, so deuten das Lob, oder der Tadel, womit man sie belegt, auf eine Regel hin, die das sittlich Gute oder sittlich Böse bestimmt. Jeder überlegte Willensentschluß hat einen Zweck zum Objecte, der durch die Handlung realisirt werden soll; die moralische Güte des Entschlusses hängt also von der richtigen Beurtheilung des Zweckes und der Mittel dazu ab. Dasjenige, wonach Jemand strebt, oder der Zweck einer Handlung, erscheint dem Subjecte immer im Momente des Handelns als ein Gut, mag nun der Zweck in einer Thätigkeit selbst,

selbst, oder in einem Producte derselben bestehn. Es leuchtet aber beym ersten Blicke ein, daß nicht nur eine große Mannichfaltigkeit der Zwecke des Handelns statt findet, sondern auch ein sehr verschiedener Werth derselben in Beziehung auf den Menschen. Ein Zweck ist wichtiger, als der andere, wenn er diesen unter sich befaßt, und man nach diesem nur strebt, um ihn als Mittel für jenen anzuwenden. So ist der Zweck der Medicin die Gesundheit, der Schiffsbaukunst die Hervorbringung eines Schiffes, der Kriegeskunst der Sieg, der Oekonomik der Reichthum. Alle diese Zwecke aber sind wiederum einem höhern untergeordnet, der sich denken läßt. Demnach da von der richtigen Beurtheilung des Zweckes der Handlungen die moralische Güte derselben bestimmt wird, ist ein Maaßstab nothwendig, nach welchem die Beurtheilung entscheiden muß. Dieser Maaßstab kann in nichts anderm liegen, als im Begriffe des **höchsten Gutes**; denn dieses kann allein den höchsten Endzweck alles Vorhandnen, und aller Thätigkeit, ausdrücken. Der Begriff des höchsten Gutes muß also zunächst genauer untersucht werden. Seiner **Form** nach ist er leicht anzugeben: Das höchste Gut ist dasjenige, was wir um sein selbst willen, und in Beziehung auf welches nur wir alles übrige begehren. Desto schwieriger hingegen ist die Bestimmung seines Objects.

## §. 329.

Aristoteles kritisirt zuvörderst die verschiedenen Meynungen, welche über das Wesen des höchsten Gutes sowohl im gemeinen Leben herschten, als von andern Philosophen aufgestellt waren. Er bemerkt, daß man überhaupt sehr streitig deswegen sey, und es scheine fast, als ob die gangbaren Begriffe in der Gesellschaft vom Guten und Gerechten mehr durch positive Gesetze bestimmt würden, als durch allgemeingültige Vernunft. Gleichwohl müsse es einen wahren Begriff des höchsten Gutes geben, und es sey für das Leben höchst wichtig, diesen zu kennen. Das höchste Gut besteht nicht, wie der große Haufen, und auch manche Philosophen, z. B. die Epikurische Schule, wähnen, im Genusse der Wohllust, auch nicht in Reichthume und äußerer Ehre. Sinnliche **Wohllust** ist das höchste Gut des Thiers, aber nicht des Menschen. Der **Reichthum** wird auch nicht um sein selbst willen gesucht, sondern um noch etwas Anderes durch ihn zu erlangen, das man folglich für erhabner und besser hält. Die äußere **Ehre** ist etwas sehr zufälliges. Das höchste Gut muß sich durch die freye Selbstthätigkeit jedes Menschen erwerben lassen, und darf nicht entrissen werden können. Auch bauen diejenigen, welche nach Ehre trachten, gerade auf das Urtheil der Tu-

gend-

gendhaften am meisten; eben dadurch erkennen sie der Tugend einen höhern Rang zu. Gegen Plato bemühte sich Aristoteles auch darzuthun, daß keine Idee des höchsten Gutes existiren könne. Existirte eine solche Idee des höchsten Guts, so müßte sie in einer einzigen Kategorie bestimmt seyn, als Substanz, oder Qualität, oder Verhältniß. Allein die Güter werden bald als Substanzen, bald als Qualitäten, bald als Verhältniße gedacht; die Substanz geht aber vor dem Verhältniße her; es kann demnach von den Gütern keine gemeinschaftliche Idee vorhanden seyn. Ferner wäre das Gute in Einer Idee enthalten, müßten die Güter alle in Einer Wissenschaft begriffen werden können, was nicht der Fall ist. Die einzelnen praktischen Disciplinen haben jede eine besondere Art der Güter zum Gegenstande. Endlich aus dem thätigen Verhalten der Menschen erhellt offenbar das Nichtseyn einer Idee des Guten. Schwebte diese der Vernunft als Muster vor, so ist unbegreiflich, warum so viele Menschen dieselbe nicht kennen, und ihr Verhalten danach einrichten.

Aristot. Ethic. ad Nicom. I, 1-4. Magn. Moral. I, 1-4. Ethic. ad Eudem. I, 1 sq cap. 8. Vergl. über die Platonische Vorstellungs-

lungsart vom höchsten Gute oben Th. II. S. 234. ff.

## §. 330.

Nach jener Kritik entwickelt A. seine eigene Theorie vom höchsten Gute. **Erstlich:** Es muß ein absolut Vollkommnes seyn. Wäre nur Ein Mensch, der in aller Hinsicht vollkommen wäre, so würde er das höchste Gut darstellen. Wären mehr Menschen der Art, so würde das höchste Gut in dem Inbegriffe ihrer Vollkommenheit bestehen. Man kann also das höchste Gute in die Vollendung der Zwecke der Menschheit setzen. Diese ist die wahre Glückseeligkeit, die über alles Lob ist, nichts weiter bedarf, lediglich um ihrer selbst willen begehrt wird, auf welche, als den obersten Endzweck, alle übrigen Zwecke sich beziehen. **Zweytens:** Nimmt man den **Menschen** als ein **vernünftiges Wesen**, so kann der höchste Zweck des Menschen nur eine **vernünftige Thätigkeit** seyn, und eben in dieser vernünftigen Thätigkeit selbst kann denn auch nur das **höchste Gut** des Menschen liegen. Dieses besteht also nicht in einem **Besitze**, oder einer **Fähigkeit**. Denn, was man besitzt, erscheint immer nur als ein Mittel zu einem Zwecke, und die **Fähigkeit** könnte seyn,

ohne

ohne daß Jemand sie anwendete; er würde also doch das höchste Gut in diesem Falle nicht wirklich hervorbringen. Mithin muß das höchste Gut erworben werden, eben weil sein Wesen in der Thätigkeit enthalten ist; es ist keine Gabe der Götter, oder ein Geschenk des Glücks. Die äußern Güter gehören mit zum höchsten Gute; doch bloß als Mittel zu demselben. Denn freylich könte Jemand das höchste Gut nicht realisiren, sofern es ihm an den nothwendigen Mitteln dazu fehlte, oder äußere unbesiegbare Hindernisse seiner vernünftigen Thätigkeit im Wege ständen. **Drittens:** Die **vernünftige Thätigkeit** des Menschen ist für sich mit **Glückseeligkeit** verbunden. Wer nicht an der Tugend Vergnügen findet, ist auch nicht tugendhaft, und die aus der Tugend entspringende Glückseeligkeit ist es allein, die das loos der Menschen über das loos der thierischen Natur emporhebt. Die Thiere kann man nicht glückseelig heißen, so wenig wie Kinder, die noch keiner vernünftigen Thätigkeit fähig sind. **Viertens:** Ungeachtet die **vernünftige Thätigkeit** die oberste Bedingung des höchsten Gutes für die Menschen als vernünftige Wesen ist, so macht sie doch allein noch nicht das **ganze** höchste Gut aus. Der Tugendhafte kann durch seinen körperlichen Zustand und die äußern Umstände, die außer seiner Gewalt sind, sehr unglücklich seyn; und das Glückseelig-

seeligkeit überhaupt ein wesentliches Bestandstück des höchsten Gutes sey, darin stimmen alle überein. Deswegen ist es das Ziel der wissenschaftlichen Politik, (im weitern Sinne) die bürgerliche Gesellschaft so zu organisiren und zu leiten, daß die Menschen sowohl durch innere Gesinnung, als auch durch ihre äußern Verhältnisse, der Tugend fähig, und eben dadurch wiederum des höchsten Gutes, soweit es für sie möglich ist, theilhaft werden.

Ethic. ad Nicom. I, 5-10. Magn. Moral. I, 4. 5. Ethic. ad Eudem. II, 1. — Bey der Untersuchung des Begriffs vom höchsten Gute prüft Aristoteles auch die Behauptung des Solon: Niemand sey vor seinem Tode glücklich zu preisen; und wirft zugleich die Probleme auf: ob man den Verstorbenen Glückseeligkeit beylegen könne? und, ob das Schicksal der im Leben hinterbliebnen auf die Glückseeligkeit der Verstorbenen Einfluß habe? Er verwirft die Behauptung des Solon, wenn von wahrer Glückseeligkeit die Rede sey, die in der vernünftigen Thätigkeit besteht, und die jeder zu jeder Zeit des Lebens genießt, wo er diese ausübt. Jene Behauptung sey nur insofern wahr, als man Glückseeligkeit auf zufällige günstige Ereignisse, den Besitz irdischer Güter, u. w. beschränke, die freylich eben ihrer Zufälligkeit wegen noch vor dem Tode eines Menschen aufhören, und sich in ihre Gegentheile verwandeln können. Uebrigens giebt er doch

zu,

zu, daß der tugendhafte Mann zwar nie elend (ἀθλιος) werden möge, aber auch nicht glückseelig heißen könne, wenn er z. B. das Schicksal des Priamus habe. Man sieht also, daß Aristoteles zwar die Tugend zum wesentlichen Bestandstücke des höchsten Gutes machte, daß er auch mit der Ausübung der Tugend selbst schon eine gewiße Glückseeligkeit verknüpft glaubte; aber doch auch den Antheil der äußern Dinge, die außer der Gewalt des Menschen sind, an der Hervorbringung der vollendeten Glückseeligkeit nicht übersah. Eben deswegen dachte er sich auch nur die Gottheit als den Repräsentanten des vollendeten höchsten Gutes. Seine Meynung über die beyden andern erwähnten Probleme scheint er absichtlich, um den Volksglauben zu schonen, mit Zurückhaltung dargelegt zu haben. Hätte er sie consequent aus seinen Begriffen von der unsterblichen Seele bestimmen wollen, so mußte er allen Einfluß der Schicksale der Hinterbliebnen auf die Ruhe und Glückseeligkeit der Verstorbenen geradezu ableugnen. So aber entscheidet er bloß dahin: Wenn ja das Schicksal der Hinterbliebnen die Verstorbenen angehe, so könne doch dieser Einfluß nur höchst unbedeutend seyn, und, wie er bestimmt genug hinzusetzt, weder zur Glückseeligkeit noch zur Unglückseeligkeit der Verstorbenen beytragen. Ethic ad Nicom. I, 11. ad Eudem. II, 1.

§. 331.

## §. 331.

Der Begriff des höchsten Guten, der als Maaßstab zur Beurtheilung der Zwecke des sittlichen Handelns dient, gewährt nun auch das eigentliche Merkmal des Begriffes der **Tugend.** Der Seele kommen **Affecten** (παθη), **Vermögen** (δυναμεις) und **Bestimmungen** jener (**Fertigkeiten,** εξεις) zu. Die Affecten sind Begehrungen mit Lust oder Unlust verknüpft. Die **Vermögen** sind die Anlagen, wodurch wir der Affecten fähig sind. Die **Bestimmungen** betreffen das Verhalten gegen die Affecten. Nun sind die **Tugenden** weder Affecten noch Vermögen. Denn um der Affecten überhaupt willen werden wir weder gut noch böse genannt, weder getadelt noch gelobt. Die Affecten äußern sich ohne vorherige Ueberlegung, die Tugenden und Laster aber, als solche, niemals. Durch die Affecten werden wir bewegt; durch Tugenden und Laster nicht; in Ansehung dieser befinden wir uns bloß in einem gewißen Verhältniße (κατα μεν τα παθη κινεισθαι λεγομεθα· κατα δε τας αρετας και τας κακιας ου κινεισθαι, αλλα διακεισθαι πως). Eben deswegen sind die Tugenden auch keine **Vermögen.** Wir heißen weder gut noch böse, weil wir ein Vermögen der Affecten haben; und wir sind auch von Natur weder gut noch böse, da doch die Vermögen

mögen in uns von Natur vorhanden sind. Sonach bleibt nichts übrig, als wie, daß die Tugenden selbstthätige Bestimmungen (ἕξεις) seyn müssen. Hiemit ist aber vorerst nur der formale Charakter der Tugend angegeben; noch nicht der materiale. Ueberhaupt genommen ist die Tugend eine Fertigkeit, wodurch Jemand ein guter Mensch ist, d. i. seine Geschäffte gut verrichtet. Nun läßt sich aber von allen stetigen und discreten Dingen ein Mehr, ein Weniger, und ein Mittelmaaß annehmen, und zwar entweder in Hinsicht auf die Dinge selbst, oder in Hinsicht auf ihre Beziehung zu uns. In Hinsicht auf die Dinge selbst ist das Mittelmaaß dasjenige, was zwischen den beyden Extremen, dem Zuviel und Zuwenig, in der Mitte liegt, und dieses Mittelmaaß ist allen Dingen gleich. In Hinsicht auf die Beziehung der Dinge zu uns ist es dasjenige, was für uns da seyn muß, so daß weder Zuviel noch Zuwenig da ist. Dieses Mittelmaaß ist aber für jeden Menschen verschieden. Was dem Milon zu wenig Speise ist, ist dem Anfänger in gymnastischen Uebungen zuviel. Jeder vernünftige Mensch aber strebt nach dem Mittelmaaße, nicht in Hinsicht auf das Object, sondern in Hinsicht auf sich selbst. Jede Wissenschaft oder Kunst kann nur alsdenn auf Vollendung ihrer Erzeugniße Anspruch haben, wenn sie bey denselben das

Mittel-

Mittelmaaß erreicht, so daß ihnen weder etwas genommen, noch hinzugefügt werden kann, gleichsam als ob das Zuviel und Zuwenig ihre Vollkommenheit mindere oder aufhebe. Die Tugend bezieht sich auf Affecten und Handlungen aus denselben, und bey diesen giebt es ganz besonders ein Zuviel und Zuwenig und ein Mittelmaaß. Das Mittelmaaß allein billigt die Vernunft; die beyden Extreme verwirft sie. Die Tugend besteht also gerade darin, zu bestimmen, zu welcher Zeit, aus was für Gründen, gegen was für Menschen, zu welchem Zwecke, und auf welche Art, man aus Affecten handeln solle; d. i. das Mittelmaaß des Handelns aus Affecten zu bestimmen. Denn dieses drückt das **Sittlich Beste** aus, und wird als gut und recht anerkannt und gepriesen. Die Tugend ist also eine Fertigkeit, mit Klugheit einen Entschluß des Handelns zu fassen und auszuführen, der das dem Subjecte angemessene Mittelmaaß bezweckt und realisirt, als welches der durch die Vernunft bestimmte Kanon des Sittlich Guten und Rechten ist. Die **Pythagoreer** hatten denselben Begriff der Tugend; nur beruhte er bey ihnen mehr auf einem glücklichen Zutreffen der Folgerungen aus ihren Principien, wie auf einer gründlichen Untersuchung des praktischen Vernunftvermögens. Das Gute, sagten sie, ist etwas genau Begrenztes und Bestimmtes; das Böse etwas

Unbegrenztes und Unbestimmtes. Daher ist das Gute schwer, das Böse leicht zu erreichen, wie es schwer ist, ein Ziel zu treffen, und leicht, es zu verfehlen. Εσθλοι μεν γαρ ἁπλως· παντοδαπως δε κακοι.

Ethic. ad Nicom. II, 4. 5. Ethic. ad Eudem. II, 3. Magn. Moral. I, 25. Metaphys. I, 5. Der Unterschied des Aristotelischen Moralsystems von dem Stoischen, dem Epikurischen, und dem platonischen, ergiebt sich leicht, wenn man nur die Begriffe von dem höchsten Gute und der Tugend, welche den letztern zum Grunde liegen, mit den Aristotelischen vergleicht. Die Stoiker schlossen die Glückseeligkeit, sofern sie von äußern Dingen abhängt, und durch die sinnliche Organisation des Menschen bestimmt wird, ganz vom Begriffe des höchsten Gutes aus. Die Glückseeligkeit des Stoischen Weisen bestand in dem Bewußtseyn seiner moralischen Würde selbst, und sie konte bey ihm statt finden, auch bey den größten körperlichen Leiden, und dem härtesten äußern Schicksale, das den Weisen betraf. Die Tugend des Stoischen Weisen war die Uebereinstimmung der Zwecke seiner Handlungen mit dem Vernunftbegriffe des schlechthin Guten, d. i., deßen, was immer und durchaus dem Menschen nützt. Die Moral der Stoiker erhielt durch diese Begriffe etwas Ueberspanntes, und über das Vermögen der menschlichen Natur Hinausgehendes. Aristoteles paßte

seinen

seinen Begriff des höchsten Gutes mehr den Forderungen der gesamten menschlichen Natur an, wie sie einmal ist. Aeußere Glückseeligkeit war ihm ein dem Begriffe des höchsten Gutes unentbehrliches Stück, sofern von einem höchsten Gute die Rede ist, das Endzweck der Bestrebungen des Menschen seyn soll. Der Aristotelische Weise konte daher tugendhaft seyn, auch bey körperlichem Leiden und unter harten Schicksalen, aber er war alsdenn nicht glückseelig. Auch der Aristotelische Begriff der Tugend vertrug sich besser mit der menschlichen Natur, als der Stoische. Von der Apathie wollte Aristoteles nichts wissen. Nur ein Mittelmaaß im Verhalten gegen die Affecten sollte ein tugendhafter Mensch beobachten. Deswegen gab es für ihn nicht Eine Tugend und Ein Laster von gleichem Werthe und Unwerthe; sondern er nahm Grade der Tugend, wie des Lasters, an, und erklärte Eine Handlung für moralisch edler oder schlechter als die andere. Hiebey vergab aber A. den Ansprüchen der im Sittlichen gesetzgebenden Vernunft nichts. Er verwarf schlechthin den Epikurischen Begriff des höchsten Guts und der Tugend, deßen wesentliches Merkmal und Maaßstab allein vom sinnlichen Vergnügen entlehnt war. Das Platonische Ideal des Guten, wonach der Mensch in seinem Handeln streben solle, war ihm zu schwärmerisch, und widerstritt auch seinen theoretischen Meynungen von der objektiven Existenz der Ideen überhaupt.

Der

Der auf jenem beruhende Kanon der Sittlichkeit schien ihm nicht auf alle mögliche einzelne freye Handlungen anwendbar, und auch nicht mit der menschlichen Natur, wie sie ist, ganz verträglich.

## §. 332.

Die Tugend kann als moralischer Charakter eines Menschen überhaupt, und auch in besonderer Beziehung auf einzelne Handlungen desselben, verstanden werden. In der erstern Bedeutung ist es, um Jemanden die Tugend beylegen zu können, nicht hinreichend, daß er in einzelnen Fällen und zuweilen tugendhaft handle, oder daß einzelne seiner Handlungen das empirische Mertmal der Tugend haben; sondern es wird dazu erfodert, daß der Mensch die Beschaffenheit der Handlungen in ihrem Verhältniße zur Moralität wirtlich kenne; daß er die Handlung absichtlich und um der sittlichguten Maxime willen so ausübe; daß endlich seine Gesinnung in dieser Handelnsweise fest und unveränderlich sey. In der wirklichen Aeusserung des tugendhaften Charakters überhaupt unterscheidet Aristoteles zwey Hauptarten derselben, und folglich zwey Hauptarten der einzelnen Tugenden. Die erstere entspringt unmittelbar aus der Vernunfteinsicht der Güte der Handlung, wodurch der Willen zur Realisirung

dieser bestimmt wird. Die andere entspringt aus der Gewöhnung des Willens auf eine der sittlichen Maxime gemäße Weise sich praktisch zu verhalten. Daher ist die Tugend überhaupt nicht angebohren, sondern kann nur erworben werden. Nimmt man die Tugend in der zweyten Bedeutung, so gilt sie von den Handlungen selbst, und ist so mannichfaltig, wie die sittlich freyen Handlungen es sind. Hier in diesem Sinne kann Jemand Tugenden ausüben, ohne darum, die Tugend (als Charakter überhaupt) zu besitzen. Der Satz: **Es giebt nur Eine Tugend**, gilt also bloß von der Tugend in der erstern Bedeutung, nicht aber von der Tugend in der zweyten Bedeutung.

**Ethic. ad Nicom. II, 1—3. Magn. Moral. I, 1—6. Ethic. ad Eudem. II, 1. 2.**

## §. 333.

Daß die Beobachtung des **Mittelmaaßes** zwischen dem **Zuviel** und **Zuwenig** das Wesen der Tugend sey, suchte A. aus der Induction von Handlungen darzuthun, welche wir tugendhaft nennen. So ist die Tapferkeit das Mittelmaaß zwischen Zaghaftigkeit und Verwegenheit; die Mäßigkeit zwischen unempfind-

pfindlicher Trägheit und Unmässigkeit; die Sparsamkeit zwischen Geiz und Verschwendung; der Edelmuth zwischen Ehrsucht und Niederträchtigkeit; die Milde zwischen Zorne und Gleichgültigkeit u. w. Für Manche von den Extremen, weil sie im wirklichen Leben seltener vorkommen, vermißte A. in der griechischen Sprache besondere Namen; z. B. für die unempfindliche Trägheit, die auch für Wohllust gar keine oder sehr wenig Empfänglichkeit hat; diese, meynte er, sey ein so ungewöhnliches Phänomen (bey den Griechen), daß man nicht daran gedacht habe, sie mit einem eigenen Namen zu bezeichnen. Inzwischen entgieng es dem A. doch nicht, daß es auch Gesinnungen und Handlungen gebe, deren moralischer Werth nicht nach dem Gesetze des Mittelmaaßes beurtheilt werden könne. Z. B. Schadenfreude, Haß, Neid, Unverschämtheit, und unter den wirklichen Handlungen, Ehebruch, Diebstahl, Mord, sind keine Extreme, die ein Zuviel oder Zuwenig ausdrücken, und folglich auf ein Mittelmaaß hindeuten. Diese Gesinnungen und Handlungen, sagte er, sind schlechthin böse, und bey ihnen nach einem Mittelmaaße fragen hieße eben so viel, wie in den Extremen selbst, dem Zuviel und Zuwenig, ein Mittelmaaß aufsuchen wollen, oder ein Mittelmaaß im Unrechtthun für Rechtthun halten. Es ist zu verwundern, daß A. nicht durch die-

se Bemerkung auf das Einseitige und Unanwendbare seines Sittenprincips auf alle möglichen Gesinnungen und Handlungen geleitet wurde. Denn wenn Handlungen nur dadurch böse sind, daß sie sich von dem Mittelmaaße entfernen, so können offenbar solche Handlungen, die auf gar kein Mittelmaaß Beziehung haben, weder gut noch böse genannt werden. Es fehlt also an einem Kanon, wonach solche Handlungen schlechthin böse zu nennen wären. Die Erklärung, welche A. hievon giebt, erklärt es nicht.

Ethic. ad Nicom. II, 6. 7.

§. 334.

Zur weitern Charakterisirung des Mittelmaaßes, als des Kanons der Tugend, bemerkte **Aristoteles** noch Folgendes: Es giebt überhaupt drey praktische Verhältniße der Seele: zwey **Laster**, von denen das Eine über das Mittelmaaß hinausgeht, das Andere dahinter zurückbleibt, und die **Tugend**, die das Mittelmaaß selbst ausdrückt. Die Extreme streiten mit dem Mittelmaaße, und mit sich selbst. Wird das Gleiche mit dem Kleinern verglichen, so ist es größer, als dieses, und wird es mit

dem

dem Grössern verglichen, ist es kleiner, als dieses. So übertrifft auch das Mittelmaaß in Affecten und Handlungen diejenigen Arten des Handelns, wo daßelbe nicht erreicht wird, und entfernt sich von denen, welche über daßelbe hinausgehn. Der Tapfere scheint dem Feigen verwegen, und dem Verwegenen feige zu seyn, und eben so wird der Mässige von dem Unempfindlichen für unmässig, und von dem Unmässigen für unempfindlich gehalten. Der Widerstreit der Extreme gegen einander selbst ist inzwischen größer, als der Widerstreit derselben gegen das Mittelmaaß. Die Extreme sind am weitesten von einander selbst entfernt, daher auch am meisten einander entgegengesetzt. Ausserdem ist auch zwischen manchem Extreme und dem Mittelmaaße eine gewiße Aehnlichkeit, dahingegen die Extreme selbst sich schlechthin widerstreiten. So ist der Tapferkeit die Verwegenheit, der Verschwendung die Freygebigkeit ähnlich; Verschwendung und Geiz, Tapferkeit und Feigheit aber, stehn einander schlechthin entgegen. Zuweilen ist mit dem Mittelmaaße das Zuwenig, zuweilen das Zuviel, mehr im Widerstreite. Dieses rührt aus zwey Ursachen her. Die eine liegt in der Sache selbst: weil das Eine Extrem dem Mittelmaaße näher und ihm ähnlicher ist, so setzen wir ihm deswegen nicht das Medium, sondern das andere Extrem entgegen. Der Tapferkeit scheint die Verwegen-

heit näher und ähnlicher zu seyn; daher setzen wir ihr nicht diese, vielmehr das Gegentheil entgegen. Die zweyte Ursache liegt in uns selbst. Laster, zu denen wir von Natur geneigter sind, scheinen dem Mittelmaaße entgegengesetzter zu seyn; haben wir von Natur stärkern Hang zur Wohllust, gehn wir leichter zur Unmäßigkeit, als zur Mäßigkeit, über; daher nennen wir diejenigen Laster dem Mittelmaaße mehr entgegengesetzt, zu denen der Uebergang von uns leichter geschieht.

Ethic, ad Nicom. II, 8. Magn. Moral. I, 9.

§. 335.

Gerade weil das Wesen der Tugend auf der Beobachtung des Mittelmaaßes im praktischen Verhalten nach den Affecten besteht, ist die Tugend mit großen Schwierigkeiten verbunden. Es ist oft nichts weniger als leicht, jenes Mittelmaaß richtig zu beurtheilen. Schon den Mittelpunct eines Kreises zu finden, ist nicht Jedermanns Sache, sondern erfodert einen verständigen und unterrichteten Kopf. Jeder kann zürnen, Geld verschenken, Güter verschwenden; allein zu entscheiden, wem, wie viel, zu welcher Zeit, warum, und wie zu zürnen oder zu

schen-

schenken sey, kann nicht jeder entscheiden, und ist auch schwer zu beurtheilen. Das Mittelmaaß des Handelns drückt immer eine Vollkommenheit aus; jede Vollkommenheit ist etwas Seltenes, und eben deshalb etwas Preiswerthes. Aristoteles gab hier mehrere an und für sich treffliche Rathschläge. Wer nach dem Mittelmaaße strebt, muß sich vorzüglich von dem entfernen, was diesem am meisten entgegengesetzt ist; unter den Extremen ist das eine mehr fehlerhaft, das andere weniger; man hat also dem größten Uebel am meisten auszuweichen. Daher ist Studium seiner selbst nöthig, zu was für Lastern man den stärksten Hang habe; denn zu einigen sind wir von Natur geneigter, als zu andern. Es läßt sich dieses am besten abnehmen aus der Art des Vergnügens oder des Schmerzes, die wir bey unserm Handeln zu gewinnen oder zu vermeiden suchen. Die Beschaffenheit des Vergnügens und den Werth deßelben, wenn es Ziel unserer Handlungen ist, müssen am sorgfältigsten von uns geprüft werden, weil wir eben in Hinsicht auf dieses Ziel nicht unbestochene Richter des Mittelmaaßes zu seyn pflegen. Von dem Uebermaaße aber, vornämlich der Neigung, welche uns mehr als die andere beherscht, ziehn wir uns dadurch ab, daß wir uns zu der entgegengesetzten hinwenden. Ungefähr so, wie die Greise in Troja gegen die griechische Helena ge-

stimmt waren, müssen wir gegen das Vergnügen gestimmt seyn; durch die Wollust selbst aber unsere Freyheit nie in Fesseln legen lassen. Freylich ist auch diese Art, das Mittelmaaß zu erreichen, schwer und mühsam, hauptsächlich in einzelnen Fällen. Es läßt sich nicht immer mit Zuverlässigkeit entscheiden, auf welche Art z. B., aus welchen Gründen, welchen Menschen, und wie lange zu zürnen sey. Wir loben zuweilen Menschen, die wenig zürnen, und nennen sie sanftmüthig; zuweilen legen wir denen einen männlichen Muth bey, die hart zürnen. Indessen wer nur ein wenig von der Linie der Vollkommenheit abweicht, oder nur ein wenig über dieselbe hinausschweift, wird nicht getadelt. Nur der erwirbt sich Tadel, der sich von jener Linie zu weit entfernt; denn diese Entfernung fällt zu sehr in die Augen, um nicht bemerkt zu werden. Die bestimte Grenze aber, wo z. B. der Zürnende Tadel verdient, ist nicht auszumachen. Hier giebt nur das Gefühl das Richtmaaß an.

Ethic. ad Nicom. II, 9. Magn. Moral. I, 9.

## §. 336.

Da die Tugenden von zwiefacher Art sind, soferne sie entweder aus der unmittelbaren vernünf-

nünftigen Willensbestimmung entspringen, oder nur für Folgen der Gewöhnung der Neigungen unter eine vernünftige Willensmaxime gehalten werden können; so ist auch die Zurechnung des Verdienstlichen dabey von zwiefacher Art. Tugenden der erstern Art können an sich selbst, und in jedem einzelnen Falle ganz zugerechnet werden; denn die Freyheit des Menschen erweist sich hier als völlig gegenwärtig und entscheidend. Hingegen die Tugenden der zweyten Art können nicht in eben dem Maaße zugerechnet werden, und verdienstlich seyn, weil hier die Freyheit nicht ganz und oft gar nicht im Bewußtseyn gegenwärtig ist; sondern die Gewohnheit, gewißermaaßen mechanisch, zum Handeln disponirt, wiewohl die Gewohnheit hier moralisch gute Handlungen erzeugt. Gleichwohl sind doch auch diese guten Handlungen aus Gewohnheit nicht ohne Verdienst; sie gehen zwar so einzeln für sich genommen nicht unmittelbar von unserer Freyheit aus; aber die Gewohnheit selbst ist verdienstlich, sofern das Princip derselben ein Werk unserer eigenen Selbstbestimmung war. Denn von der Gewohnheit hat man das Princip in seiner Gewalt; aber weniger oder gar nicht die Gewohnheit selbst.

Ethic. ad Nicom. III, 8.

## §. 337.

Man kann in sittlichem Betrachte drey verschiedene Hauptlebensarten der Menschen unterscheiden, die wohllüstige, ächtbürgerliche, und die contemplative. Bey der ersten ist es bloß darauf angesehen, die Summe der sinnlich angenehmen Empfindungen möglichst zu erhöhen, und der sinnlich unangenehmen möglichst zu vermindern. Diese Lebensart ist keine moralische, und überhaupt nicht diejenige, welche ein vernünftiges Wesen, als solches, führen soll; sie ist einem Naturinstincte untergeordnet, der dem Menschen mit dem Thiere gemeinschaftlich ist; nicht einer Regel der vernünftigen Freyheit, die doch den eigenthümlichen Charakter des Menschen ausdrückt, und ihn über das Thier emporhebt. Die contemplative Lebensart hat die Erkentniß des Wahren, Guten, und Schönen zum Endzwecke; sie führt den Geist aus der Sphäre der Thätigkeit im wirklichen gesellschaftlichen Leben heraus, und läßt ihn lediglich bey Betrachtungen verweilen; sie benimmt ihm ihrer Natur nach die Veranlassung, lasterhaft zu seyn, aber auch zugleich die Veranlassung, in der That tugendhaft zu handeln. Die contemplative Lebensart ist demnach nicht mehr und nicht weniger als eine negative Tugend, die, wenn es auf reelle Tugend ankomt, sich kein Verdienst bey-

beyzumessen hat. Sie kann sogar mit dem schändlichsten Leben bestehn, indem Jemand mit allem Eifer theoretischer Erkenntniß des Wahren und Guten nachstrebt, ohne daß dieses einigen Einfluß auf seine wirkliche Handelnsweise hat, die vielleicht mit jener Erkenntniß schnurstracks im Widerspruche ist. Wo bey einem Menschen Erkentniß des Wahren mit Schlechtigkeit des Handelns sich paart, dient die contemplative Lebensart dazu, seine Schändlichkeit noch auffallender werden zu lassen. Folglich ist es allein die Lebensart, welche A. mit dem Namen der ächt bürgerlichen bezeichnet, die für eine schlechthin moralischgute gelten kann. Hier handelt der Mensch, als Bürger, der Pflicht gemäß, welche ihm die vernünftige Ueberlegung als das Mittelmaaß des Handelns, und sonach als das beste Handeln, vorschreibt.

Ethic. ad Nicom. I, 3. Ethic. ad Eudem. I, 4. III, 10. VII, 6.

## §. 338.

Von der Erörterung des Princips der Sittlichkeit und des Wesens der Tugend überhaupt geht Aristoteles zur Schilderung der einzelnen

nen Gattungen der Tugend über. Er betrachtet sie nach den bestimmten Verhältnißen des Menschen zu äußern Ereignißen, zu äussern Gütern, und zu andern Menschen. Im erstern Verhältniße heißt die Tugend des Menschen **Tapferkeit** (ἀνδρία, im allgemeinen Sinne des Wort's, wo es nicht bloß von dem Benehmen gegen den Feind, sondern im Leben überhaupt, gebraucht wird, und mit **Männlichkeit, Festigkeit, Standhaftigkeit**, identisch ist). Diese Tugend bezeichnet die richtige Beobachtung des Mittelmaaßes zwischen Furcht und Verwegenheit. Der Mensch fürchtet alles, was ihn erschreckt, und was er für ein Uebel hält. Nun giebt es solche Dinge, die er moralischerweise fürchten soll, z. B. Schande; andere, die er nicht fürchten soll, wie Armuth, Krankheit, Tod, kurz alle äußere unglückliche Ereigniße, die nicht durch Schuld zugezogen wurden. Die Tapferkeit demnach, als Tugend, liegt nicht sowohl darinn, daß Jemand von aller Furcht befreyt sey; denn da hätte sie mit der **Verwegenheit**, dem andern, obwohl ihr nähern, Extrem, einerley Merkzeichen; sondern sie liegt in der Gemüthsstimmung, wo der Mensch die Gegenstände, auf welche sich sein Handeln bezieht, mit Unerschrockenheit beurtheilt, und das, was gefürchtet werden darf und soll, zwar fürchtet, aber die Furcht mittelst der Vernunft beherscht,

und

und sich nicht durch jene von einem edeln und moralisch gutem Zwecke abbringen läßt. Der Tapfere darf nicht gleichgültig gegen Zufälle seyn, die seine Glückseeligkeit stören mögen; aber er soll Schande, Armuth, Krankheit, Tod, ertragen, wenn die Pflicht es nothwendig macht. Dagegen fürchtet der Feige alles, was ihm ein Uebel scheint; der Verwegene fürchtet nichts, wäre es auch wirklich ein Uebel und wirklich zu fürchten; jener bleibt dießeits dem nöthigen Mittelmaaße, dieser ist jenseits deßelben; beyde handeln als Thoren, und nicht, wie es die Vernunft billigt. Aristoteles macht hiebey auf einige falsche Arten der Tapferkeit aufmerksam. Der Selbstmörder, der um dem Drückenden der Armuth, oder einer verschmähten Liebe, oder anderm Kummer zu entgehn, sich das Leben nimmt, ist nicht tapfer; er ist ein Feiger. Der Krieger, der der Gefahr entgegen geht, oder Uebel ruhig duldet, weil er nicht ausweichen kann, vielleicht gewaltsam gezwungen wird, ist nicht tapfer. Eben so wenig können diejenigen tapfer genannt werden, die aus Verzweiflung, aus Wuth, aus Gewinnsucht, aus Unbekantschaft mit der Gefahr selbst, sich dieser entgegenstürzen.

Ethic. ad Nicom. III, 9-13. Magn. Moral. I, 21. Ethic. ad Eudem. III, 1. Aristoteles hat die empirische Tugendlehre ungleich

gleich sorgfältiger und scharfsinniger entwickelt, als irgend einer der Moralphilosophen vor ihm. Deswegen ist dieselbe auch hier einer umständlichern Charakteristik werth.

## §. 339.

Eine zweyte Tugend, welche sich auf den Genuß äußerer Güter bezieht, ist die **Mäßigkeit.** Diese im Allgemeinen drückt die Beobachtung des Mittelmaaßes im Streben nach sinnlich angenehmen Empfindungen aus. Die Wohllust geht entweder die Seele oder den Körper an; aber die Tugend der Mäßigkeit, so wie das Laster der Unmäßigkeit, gelten in Ansehung derselben nicht auf gleiche Weise. Diejenigen, die an äußerer Ehre Vergnügen finden, oder im Studiren wohllüsteln, oder gerne Mährchen und Geschichten hören, oder sich ganze Tage mit Kleinigkeiten ergötzen, also angenehmen Empfindungen nachhängen, welche nicht eigentlich körperlich sind, pflegt man nicht unmäßig zu nennen. Auch diejenigen nicht einmal, die über Verlust an Gelde, oder Todesfälle ihrer Freunde, sich einem zu ausschweifenden Schmerze überlassen. Aber selbst nicht alle eigentlich körperliche Wohllüste sind Gegenstände der **Unmäßigkeit.** Die Liebhaber von

Bild-

Bildwerken und Gemählden, von der Musik, dem Theater, sogar von angenehmen Gerüchen, heißen nicht unmäßig, obwohl Jemand in diesen Liebhabereyen das Maaß überschreiten kann. Mäßigkeit oder Unmäßigkeit betreffen vielmehr nur diejenigen Wohllüste, welche den Menschen mit den Thieren gemein sind, und die auch deswegen als thierische Wohllüste beurtheilt werden. Sie liegen im sinnlichen Geschmacke und Gefühle überhaupt. Daher sind Schwelger im Essen und Trinken, und alle, die in der Befriedigung des Geschlechtstriebes über die Schranken hinausgehn, eigentlich unmäßige Menschen. Angenehme Reize des sinnlichen Geschmacks und Gefühls darf jeder suchen und genießen; es ist dieses dem Naturtriebe des Menschen angemessen; nur in dem Uebermaaße, und in der Art des Bestrebens danach und des Genußes, wird gefehlt, und dadurch sinkt der Mensch, oft sehr tief, noch unter das Thier herab. Der Unmäßige wird ganz von seiner Begierde nach dem Angenehmen, welches er allem Andern vorzieht, regiert. Er leidet Schmerz, wenn er die Wohllust, wonach er ringt, nicht genießen kann, und selbst indem er nach ihr ringt. Das Unangenehme afficirt ihn heftiger, als es sollte. Der Mäßige hingegen hält strenge das Mittelmaaß; das, was den Unmäßigen, als solchen, ergötzt, beleidigt ihn vielmehr und stößt ihn zurück;

er

er sucht keine verbotene Wohllust; strebt überhaupt nie mit Heftigkeit nach dem Sinnlich Angenehmen; das Vermissen deßelben ist ihm nicht peinlich; er begehrt es nicht lebhafter, als er soll, und nicht zur Unzeit. Uebrigens ist das Laster der Unmäßigkeit dem Menschen mehr zuzurechnen, als die Feigheit; denn jenes wird weit mehr durch die Freyheit des Willens bestimmt; daher ist jenes auch schändlicher, als diese. Der Unmäßige hat Wohllust zum Ziele; der Feige sucht einem Schmerze, einer drohenden Gefahr, zu entrinnen. Jenem muß es leichter seyn, das Extrem zu vermeiden, als diesem. Menschen, die gegen den sinnlich angenehmen Genuß gar zu stumpf und unempfindlich wären, dürfte es wohl sehr wenig geben.

Ethic. ad Nicom. III, 13. Magn. Mor. I, 22. Ethic. ad Eudem. III, 2.

## §. 340.

Eine dritte Tugend des Handelns im Verhältniße zu äußern Gütern ist die Liberalität (ελευθεριοτης). Sie ist die Beobachtung des Mittelmaaßes in der Schätzung und dem Gebrauche des Geldes, und der Güter, die

Gel-

Geldes Werth haben. Ihr stehn die Extreme Verschwendung (ασωτια), und Illiberalität (ανελευθερια) entgegen. Geld und Geldes Werth gehören zu den nützlichen Gütern; ihr Gebrauch besteht im Aufwande für den eigenen Genuß, und im Verschenken; das Empfangen des Geldes ist an und für sich mehr ein Bewahren, als ein Gebrauch deßelben. Der liberale Mensch giebt dem, welchem er zu geben hat, und nimmt so wenig, wo er nicht nehmen darf, daß er vielmehr nicht nimmt, wo er nehmen könte, wenn er anders des zu Empfangenden entbehren mag. Schenken ist noch liberaler, als Nichtannehmen. Unter allen tugendhaften Menschen werden die liberalen am meisten geliebt, weil sie andern schenken. Es versteht sich aber hiebey, daß die Liberalität einen moralisch guten Zweck haben muß; es muß vernünftig überlegt seyn, wem, zu welcher Absicht, wieviel u. w., zu geben ist; es muß gerne, und auf eine gefällige Art, nicht mit Beschwerde, gegeben werden. Wo diese Bedingungen nicht zutreffen, ist keine Liberalität. Auch muß der Liberale sein Vermögen insofern erhalten, daß er zur Ausübung dieser Tugend im Stande bleibt. Der Verschwender ist derjenige, der seine Güter unvernünftig verbraucht und verschleudert, und dadurch sich und seine Wirksamkeit zu Grunde richtet. Gemeiniglich ist die Verschwendung mit Unmäßigkeit

verbunden, und dann erzeugt sie die schändlichsten Charaktere, und führt zu den größten Ungerechtigkeiten. Inzwischen ist sie doch der Liberalität näher, als ihr Gegentheil, der Geiz. Der Verschwender schenkt und nimmt nicht, nur daß er beydes auf die unrechte Art thut. Wird er hierinn gebessert, so ist der Uebergang zur Liberalität leichter, und ohnehin wird dieser gewöhnlich durch Nachdenken, Erfahrung eigner Armuth, die eine natürliche Folge der Verschwendung ist, gar sehr begünstigt. Der Verschwender, als solcher, ist mehr ein Thor, als ein schlechter Mensch, und deswegen heilbarer. Ganz anders ist es mit dem Geizigen. Dieser schenkt nichts, und sucht nur immer zu empfangen. Es giebt mehr Arten des Geizes, und verschiedene Triebfedern deßelben, nach deren Beschaffenheit er denn auch mehr oder weniger unmoralisch ist. Der schändlichste Geizige ist derjenige, der sich keiner Niederträchtigkeit schämt, wo etwas für ihn zu gewinnen ist, und deßen Zweck doch nur die Bewahrung, nicht der Gebrauch, des Geldes ist. Es giebt aber auch Menschen, die geizig sind, um sich in der Unabhängigkeit von andern zu erhalten, um niemals durch Armuth zu unedlen Handlungen verleitet zu werden. Diese sind mehr zu entschuldigen, und können auch, zumal bey günstigern äußern Umständen, leichter zur Liberalität zurückkehren, für welche der schmutzige

Geiz-

Geizhals ganz unfähig ist. Ueberhaupt scheinen das Laster der Verschwendung, und noch mehr das des Geizes, mit dem körperlichen Temperamente zusammenzuhängen, und die Anlage dazu insofern angeboren zu seyn. Die Correction derselben erfodert also desto größere Sorgfalt und Aufmerksamkeit.

Ethic. ad Nicom. IV, 1—4. Magn. Moral. I, 24. Ethic. ad Eudem. III, 4.

## §. 341.

Mit der **Liberalität** ist die **Prachtfreygebigkeit** (μεγαλοπρεπεια) nahe verwandt; wiewohl von ihr wesentlich verschieden. Diese hat nur mit einem großen Aufwande zu thun, und dadurch übertrifft sie jene. Ihre Extreme sind eine unanständige Knickerey, und auf der andern Seite der insolente Prachtdünkel. Soll die Prachtfreygebigkeit als Tugend erscheinen, so muß der große Aufwand, in welchem sie sich äußert, aus einer edlen Absicht herrühren, zweckmäßig und anständig, auch nicht kärglich berechnet seyn. Sie muß auch gegründete Veranlassung in dem Charakter, Verhältniße und Vermögen der Person haben. Ist dieses aber nicht der Fall; hat sie bloß Eitelkeit, den Reichthum zur Schau zu

stellen, zum Beweggrunde; oder ziemt sie der Person nicht, übersteigt sie das Vermögen derselben, ist sie auf thörichte Zwecke gerichtet, so kann sie auf den Namen der Tugend keinen Anspruch machen.

Ethic. ad Nicom. IV, 4. Magn. Moral. I, 27. Ethic. ad Eudem. III, 9.

§. 342.

Unter den äußern Gütern behauptet auch die **Ehre** einen vorzüglichen Platz. Das praktische Verhalten in Beziehung auf dieselbe läßt zwey Tugenden zu, die ohngefähr mit einander eben so verwandt sind, wie mit der Prachtfreygebigkeit die Liberalität. Die erste jener Tugenden ist die **Großmuth** (μεγαλοψυχια). Sie ist diejenige Gemüthsstimmung, wo Jemand seinen Werth richtig beurtheilt, und nach dieser Beurtheilung zu hoher Ehre berechtigt zu seyn überzeugt ist. Sie setzt also wahres großes Verdienst überhaupt, und eine wahre Schätzung deßelben, voraus. Wer bey geringem Verdienste auch nur geringe Ehre fodert, ist für **bescheiden**, nicht für **großmüthig**, zu halten; gerade wie man Menschen von großer Statur schön; von kleiner, wenn der Bau der-

selben harmonisch ist, niedlich, artig, nennt. Wer sich einer geringern Ehre werth glaubt, als er verdient, ist kleinherzig und demüthig; denn, wie würde der gesinnt seyn, fragt A., wenn er auch nicht wirklich Ehre verdiente? Die Extreme der Tugend der Großmuth sind auf der einen Seite Kleinherzigkeit, auf der andern Hochmuth und Dünkel. Die Kleinherzigkeit ist ein unschädlicher Fehler in Hinsicht auf andere; andere werden nicht dadurch beleidigt; der Kleinherzige bringt sich nur selbst um den Genuß seines Verdienstes. Gleichwohl ist sie ein moralischer Fehler überhaupt; sie macht Menschen schlechter, und scheucht sie von edlen Bestrebungen und Handlungen zurück durch die Gesinnung, welche diese Menschen hegen, als ob sie nicht dazu fähig, und ihrer nicht werth seyen. Der Hochmüthige kennt sich selbst eben so wenig; er strebt nach großen Dingen, die er nicht vollführen kann; er sucht Ehre in Etwas, das keine gewähren mag, z. B. in der Kleidung, der Art des Betragens. Inzwischen ist der Uebergang vom Hochmuthe zur Großmuth leichter, als von einer kleinherzigen Denkart. Die letztere ist auch unter den Menschen häufiger, und steht der Großmuth mehr entgegen. Begünstigt wird die Großmuth gar sehr durch äußere Glücksumstände, wie hohe Geburt, Reichthum; sie kann selbst ohne diese nicht wohl statt finden; aber Verdienst durch

Tugend müß ihre wesentliche Grundlage seyn; wer sich nur auf sein äußeres Glück brüstet, ist hochmüthig, nicht großmüthig. An die Großmuth grenzt die zweyte hierher gehörige Tugend, die Ehrliebe (φιλοτιμια). Diese besteht in dem vernünftig gemäßigten Streben nach Ehre, das weder träge Gleichgültigkeit gegen dieselbe verräth, noch in Ehrsucht ausartet.

Ethic. ad Nicom. IV, 7—11. Magn. Moral. I, 26. Ethic. ad Eudem. III, 5. So umständlich Aristoteles die einzelnen Tugenden schildert, so hat er doch oft die Begriffe derselben nur schwankend und zweydeutig bestimmt. Auch bemerkt man, wie ihn die Anhänglichkeit an seinem moralischen Kanon irre leitet. Mit dem Begriffe der Großmuth hat er den Begriff des Edelmuths verwechselt, wenigstens beyde nicht gehörig von einander geschieden. Der Edelmuth ist immer Großmuth; nicht umgekehrt. Gleichwohl ist eben der Edelmuth vom äußern Glücke unabhängig, und zeigt sich alsdenn in seinem höchsten Glanze, wo er diesem nichts verdankt, und vielmehr sich ganz und gar über daßelbe erhebt. Auch in den vorher entwickelten Aristotelischen Begriffen der Mäßigkeit, der Liberalität, ist noch viel Einseitiges. Indessen wagte A. gewißermaaßen den ersten Versuch, den Stammbaum der Tugenden in seinen verschiedenen einzelnen Zweigen zu specificiren.

## §. 343.

Eine dritte Hauptgattung der Tugenden betrifft das Verhalten des Menschen gegen andere Wesen seiner Art. Unter diesen kommt zuvörderst in Erwägung die **Sanftmuth** (πραοτης). Diese ist die Beobachtung des Mittelmaaßes gegen den Affect des **Zorns**. Der Sanftmüthige soll nicht den Zorn schlechthin unterdrücken, sondern nur die Herrschaft über denselben behaupten, und nur aus solchen Beweggründen zürnen, und so lange, wie es die Vernunft billigt. Soferne er so handelt, handelt er tugendhaft, und sein Benehmen wird gelobt. Menschen, die sich jede Schmach gefallen lassen, alles verzeihen, und gar nicht zürnen, werden getadelt; sie haben eine sclavische niederträchtige Denkart. Es giebt mehr Arten des übermäßigen Zornes, deren moralischer Werth nicht gleich ist. **Aristoteles** unterscheidet mit Recht die **Jähzornigen** (οργιλοι), die sehr reizbar sind, schnell auffahren, aber bald wieder versöhnt werden; die **Gallsüchtigen** (ακροχολοι), die durch jede Kleinigkeit in heftigen Zorn versetzt werden, und auch nicht den gelindesten Reiz dazu ruhig erdulden mögen; die **Nachtragenden** (πικροι), die ihren Zorn vom Ausbruche so lange abzuhalten wissen, bis die Zeit der Rache vorhanden ist, und gewöhnlich unversöhnlich sind; endlich **diejenigen**, die härter zürnen, als sie Ursache

haben, und nicht eher versöhnt werden, bis sie sich gerächt, oder den Gegenstand ihres Zorns gezüchtigt haben.

Ethic. ad Nicom. IV, 11. Magn. Moral. I, 23. Ethic. ad Eudem. III, 3. cf. Seneca de ira I, 5. II, 14.

## §. 344.

Neben der Sanftmuth schildert Aristoteles drey gesellschaftliche Tugenden (αρετας ὁμιλητικας), für die es ihm an unterscheidenden Namen gebrach, und deren Bild er daher nur mit den ihnen eigenthümlichen Zügen entwarf. Die erste ist das, was wir Biederkeit nennen. Sie besteht darinn, wo Jemand gestimmt ist, zu billigen, was zu billigen ist, und das Gegentheil zu misbilligen. Der Freundschaft kommt sie am nächsten; aber sie ist dadurch von ihr verschieden, daß ihr der Affect der Zuneigung zu andern fehlt. Ihr entgegengesetzt sind die Stimmungen Jemandes, alles zu loben und zu billigen, nie zu widersprechen, nie zu tadeln; oder auch im Gegentheil, alles zu misbilligen, und Andern im Allem zuwider zu seyn. Die zweyte gesellschaftliche Tugend, die A. hier beschreibt, ist das, was uns Redlichkeit, Wahrhaftigkeit heißt. Diese erfodert, nicht bloß etwa vor Gerichte, und bey offenbaren

Din-

Dingen, die sich nicht wohl verfälschen lassen, die Wahrheit zu reden; sondern auch bey Gegenständen, wo nichts daran liegt, ob sie so beschaffen sind oder nicht, wie sie dargestellt werden, im Reden und Thun überhaupt ohne Ausnahme Wahrheit auszudrücken. Die Lüge ist schändlich. Sie äußert sich entweder dadurch, daß Jemand Dinge angiebt, die nicht existiren, und sie anders und größer angiebt, als sie sind, wie Prahler thun; oder daß er Dinge verleugnet, die wirklich vorhanden sind, etwas kleiner macht, als es ist, was Heuchler thun *. Die dritte gesellschaftliche vom A. hier gemeynte Tugend ist die Urbanität im Umgange mit andern. Sie ist die Beobachtung des Mittelmaaßes im Reden und Benehmen, wie es die Beschaffenheit und das gegenseitige Verhältniß der Personen verlangen, mit denen man umgeht. Der urbane Mann wird sich immer selbst der Maaßstab seyn, an welchem er abnimmt, wie etwas von einem Andern ihm Gesagtes oder Gethanes gefallen würde, und was er folglich selbst dem Andern zu sagen oder zu thun habe, um diesem zu gefallen.

Ethic. ad Nicom. IV, 12 — 15. Magn. Moral. I, 33. Ethic. ad Eudem. III, 7.

* Auf die Frage, was der Lügner durch seine Lüge gewinne? antwortete Aristoteles:

Daß ihm Niemand glaubt, wenn er die Wahrheit sagt. Diog. Laert. V, 1.

## §. 345.

Von allen Tugenden aber im Verhalten gegen andere Menschen ist keine wichtiger, als die Gerechtigkeit. Diese drückt an und für sich selbst den Charakter der Tugend überhaupt so genau aus, und ist so viel befassend, daß es zu entschuldigen ist, wenn manche Philosophen die Tugend überhaupt durch die Gerechtigkeit erklärt haben. Inzwischen kann Jemand feige, unmäßig, verschwenderisch seyn, also untugendhaft, ohne darum ungerecht zu seyn gegen andere; man kann folglich die Gerechtigkeit bald für eine einzelne Tugend, bald für die Tugend überhaupt betrachten. Nimmt man sie im letztern Sinne, so ist der gerechte Mann derjenige, der in allen seinen Handlungen das Mittelmaaß befolgt. Nimmt man sie aber im erstern, und in diesem ist hier besonders von ihr die Rede, so ist der gerechte Mann derjenige, der nichts gegen das äußere (für ihn verbindliche) Gesetz verbricht, sich nicht mehr anmaaßt, als ihm gebührt, und die Linie der Gleichheit mit andern nicht überschreitet. Der ungerechte Mann ist hievon das Gegentheil. Die äußere Gerechtigkeit gegen andre verhält

sich

sich demnach zur Gerechtigkeit überhaupt, wie ein Theil zum Ganzen. Aus diesen Bemerkungen geht auch schon hervor, daß die äußere Gerechtigkeit ebenfalls, wie alle Tugenden, in der Beobachtung eines Mittelmaaßes besteht, so daß Jemand in dem Verhältniße, worinn er zu andern sich befindet, sey er nun mit ihnen gemeinschaftlich einem Gesetze unterworfen, oder nicht, nicht zuviel und nicht zu wenig sich zueignet. Die Ungerechtigkeit liegt in beyden der Gerechtigkeit entgegengesetzten Extremen; das Eine bezeichnet ein Zuviel, z. B. wo Jemand von dem andern mehr fodert, als ihm zukomt; das Andre bezeichnet ein Zuwenig, wo Jemand weniger leisten will, als er zu leisten schuldig ist; der Richter soll denn das Mittelmaaß zwischen dem Zuviel und Zuwenig entscheiden. Recht ist also die Norm der Verhütung des Schadens. Wenn Zweifel entsteht, ob der Vortheil oder Nachtheil Jemandes übermäßig sey, wenden sich die Parteyen an den Richter; d. i. sie wenden sich an das Recht; denn der Richter soll nichts anders seyn, als das Recht in Person. Als Richter aber hat er nichts anders auszumitteln, als wie das Mittelmaaß zwischen übermäßigem Vortheil des Einen, und dem Schaden des Andern; und indem er dieses ausmittelt, mittelt er das Recht aus. Aristoteles tadelt hier eine Erklärung des Rechts, welche die Pythagoreer gaben:

ben: Es sey die Reciprocität des Thuns und Leidens (το αντιπεπονθος, jus talionis); die auch der Rechtsgrundsatz des Rhadamanth gewesen seyn soll: Ει κε παθοι τα κ'ερεξε, δικη κ'ιθεια γενοιτο. Er findet diese Erklärung nicht anwendbar, erstlich weil sie nicht auf die Vertheilung der Güter passe, da der Eine nicht dieselbe Leistung dem andern machen könne, sondern die gegenseitigen Leistungen nach einem verhältnißmäßigen d. i. rechtlichen Werthe (Gelde) zu bestimmen seyen, und dies Verhältnißmäßige zwischen dem Zuviel und Zuwenig in Hinsicht auf das verschiedene Bedürfniß und den Nutzen beyder Theile in der Mitte lie e, das Recht hier also nicht in einer der Materie nach völlig gleichen Gegenleistung beyder Theile bestehe; zweytens weil nach jener Erklärung geschehene Handlungen, wobey nach dem Rechte gefragt wird, nicht immer vergütet werden mögen, indem es z. B. unrecht sey, daß ein Regent, der Jemanden schlage, von diesem wieder geschlagen werde, hingegen recht, daß Jemand, der den Regenten schlage, nicht nur wieder geschlagen, sondern noch außerdem gestraft werde; indem ferner viel darauf ankomme zur Beurtheilung des Rechts des Andern, ob Jemand freywillig oder unfreywillig eine Handlung gethan habe. Daher erfodre jeder Staat, der sich durch sich selbst erhalten solle, eine verhältniß-

nißmäßige gegenseitige Leistung der Bürger, wo das einseitige Zuviel oder Zuwenig vermieden würde, mit Rücksicht auf das Bedürfniß und den Nutzen jeder Leistung für sich nach gemeiner Beurtheilung; nicht aber eine völlige Reciprocität der Handlungen und Leistungen, die in der bürgerlichen Gesellschaft unmöglich, und auch oft nichts weniger als rechtlich, sondern widerrechtlich sey.

Ethic. ad Nicom. V, 1—9. Magn. Moral. I, 34. Ethic. ad Eudem lib. IV. Es ist hier offenbar, daß Aristoteles Pflicht und Recht noch nicht mit nöthiger Schärfe von einander schied, wiewohl er die Differenz beyder von gewißen Seiten andeutete. Er trennte die äußere Gerechtigkeit von der Gerechtigkeit überhaupt (der innern); aber er führte beyde auf denselben Kanon zurück, betrachtete auch die äußere Gerechtigkeit nur als Pflicht, und als einen Theil der gesamten Moralität (der Gerechtigkeit überhaupt).

## §. 346.

Das Recht in Beziehung auf die Gesellschaft ist zwiefach, das häusliche, und bürgerliche Recht (το οικονομικον δικαιον, το πολιτικον). Jenes begreift unter sich das Eherecht, das elterliche Recht, und das Herrschaftsrecht;

recht; kurz es ist mit dem Familienrechte identisch. Die Familie macht überhaupt nur Eine und dieselbe Person aus, da ihr Zweck Ein gemeinschaftlicher ist: die Erhaltung und Beförderung des Hauswesens. Die Person kann gegen sich selbst nicht ungerecht seyn; das Recht der einzelnen Hausgenossen wird durch den gemeinschaftlichen Zweck bestimmt; über die Erreichung deßelben kann aber nur die beste Einsicht entscheiden, die dem Hausvater zukomt; diesem also sind die übrigen Hausgenossen verhältnißmäßig untergeordnet; thäte er ihnen Unrecht, so thäte er sich selbst Unrecht; das äußere bürgerliche Recht ist demnach hier nicht anwendbar; und hierinn liegt auch die Ursache, warum das häusliche Recht von dem bürgerlichen gesondert werden muß. Es ist aber wohl zu verstehen, daß der Hausvater hiedurch nicht zum Tyrannen der Seinigen gemacht wird; sondern das Gesetz der Vernunft allein begründet sein Recht. Als vernünftiger Hausvater ist er der Ausüber und Bewahrer des Rechts der gesamten Familie, und folglich auch der Beschützer der verhältnißmäßigen Gleichheit der Hausgenossen.

Diese Begriffe des Aristoteles vom Familienrechte haben hernach auf seine Begriffe vom allgemeinen Staatsrechte, welches er als einen Theil der Politik (im engern Sinne) be-

behandelt, großen Einfluß, so wie sie an sich selbst auf seiner Vorstellungsart von einem Rechte des Bessern (jus melioris, το τον κρειττονα αρχειν) beruhen, die ich noch im Folgenden weiter erörtern werde. — S. Ethic. ad Nicom. V, 10. Το δε δεσποτικον δικαιον, και το πατρικον, ου ταυτο τουτοις (den äußern bürgerlichen Rechten), αλλ' ομοιον· ου γαρ εστιν αδικια προς τα αυτα απλως. Το δε κτημα και το τεκνον εως αν η πηλικον, και μη χωριθη, ωσπερ μερος αυτου. Αυτον δ' ουδεις προαιρειται βλαπτειν· διο και ουκ εστιν αδικια προς αυτον· ουδ' αρα αδικον, ουδε δικαιον το πολιτικον — Kurz vorher sagt A.: εκ εωμεν αρχειν ανθρωπον, αλλα τον λογον — Εστι δε ὁ αρχων φυλαξ του δικαιου· ει δε του δικαιου, και του ισου.

## §. 347.

Das bürgerliche Recht theilt sich wiederum in das natürliche und das positive. Jenes ist dasjenige, was an und für sich selbst allgemeingültig ist, es mag ausdrücklich als Recht bestimmt seyn, oder nicht (Φυσικον μεν δικαιον το πανταχου την αυτην εχον δυναμιν, και ου τω δοκειν, η μη); dieses dasjenige, welches sich auf Handlungen bezieht, bey denen es anfangs

fangs gleichgültig war, ob und wie sie geschehen, durch welches aber eben diese Indifferenz dieser Handlungen aufgehoben oder beschränkt wird, wie z. E. es positives Recht ist, daß man zur Lösung eines Gefangenen eine Mine bezahlen, oder dem Zeus Ziegen, nicht Schaafe, opfern solle. Das positive Recht begreift mithin alles, was durch die Willkühr der Völker ausdrücklich als Recht erkannt und bestimmt ist. Die Meynung einiger, daß es überhaupt nur positive Rechte gebe, weil das, was von Natur bestehe, unwandelbar und sich überall gleich sey, (wie z. B. das Feuer in Griechenland und bey den Persern auf gleiche Weise brennt); da hingegen man finde, daß die Rechte bey verschiedenen Völkern verschieden seyen, wird vom Aristoteles verworfen. Es gebe allerdings, behauptet er, außer dem positiven Rechte auch ein Naturrecht, und die Verschiedenheit des Rechts gelte nicht in Ansehung des letztern, sondern nur in Ansehung jener. Die positiven Rechte entspringen aus der willkührlichen Uebereinkunft der Menschen betreffend den Nutzen gewißer Handelnsweisen. Diese Uebereinkunft beruht auf subjectiver Beurtheilung, deren Resultate sehr verschieden seyn können. Daher gleichen die positiven Rechte den Maaßen und Gewichten. Ein Volk hat kleinere Maaße und Gewichte eingeführt, das andere größere, wie es die Meynung von dem

beyzumessen hat. Sie kann sogar mit dem schändlichsten Leben bestehn, indem Jemand mit allem Eifer theoretischer Erkenntniß des Wahren und Guten nachstrebt, ohne daß dieses einigen Einfluß auf seine wirkliche Handelnsweise hat, die vielleicht mit jener Erkenntniß schnurstracks im Widerspruche ist. Wo bey einem Menschen Erkentniß des Wahren mit Schlechtigkeit des Handelns sich paart, dient die contemplative Lebensart dazu, seine Schändlichkeit noch auffallender werden zu lassen. Folglich ist es allein die Lebensart, welche A. mit dem Namen der ächt bürgerlichen bezeichnet, die für eine schlechthin moralischgute gelten kann. Hier handelt der Mensch, als Bürger, der Pflicht gemäß, welche ihm die vernünftige Ueberlegung als das Mittelmaaß des Handelns, und sonach als das beste Handeln, vorschreibt.

Ethic. ad Nicom. I, 3. Ethic. ad Eudem. I, 4. III, 10. VII, 6.

## §. 338.

Von der Erörterung des Princips der Sittlichkeit und des Wesens der Tugend überhaupt geht Aristoteles zur Schilderung der einzelnen

nen Gattungen der Tugend über. Er betrachtet sie nach den bestimmten Verhältnißen des Menschen zu äußern Ereignißen, zu äussern Gütern, und zu andern Menschen. Im erstern Verhältniße heißt die Tugend des Menschen **Tapferkeit** (ανδρια, im allgemeinen Sinne des Wort's, wo es nicht bloß von dem Benehmen gegen den Feind, sondern im Leben überhaupt, gebraucht wird, und mit **Männlichkeit, Festigkeit, Standhaftigkeit**, identisch ist). Diese Tugend bezeichnet die richtige Beobachtung des Mittelmaaßes zwischen Furcht und Verwegenheit. Der Mensch fürchtet alles, was ihn erschreckt, und was er für ein Uebel hält. Nun giebt es solche Dinge, die er moralischerweise fürchten soll, z. B. Schande; andere, die er nicht fürchten soll, wie Armuth, Krankheit, Tod, kurz alle äußere unglückliche Ereignißе, die nicht durch Schuld zugezogen wurden. Die **Tapferkeit** demnach, als Tugend, liegt nicht sowohl darinn, daß Jemand von aller Furcht befreyt sey; denn da hätte sie mit der **Verwegenheit**, dem andern, obwohl ihr nähern, Extrem, einerley Merkzeichen; sondern sie liegt in der Gemüthsstimmung, wo der Mensch die Gegenstände, auf welche sich sein Handeln bezieht, mit Unerschrockenheit beurtheilt, und das, was gefürchtet werden darf und soll, zwar fürchtet, aber die Furcht mittelst der Vernunft beherscht,

und

und sich nicht durch jene von einem edeln und moralisch gutem Zwecke abbringen läßt. Der Tapfere darf nicht gleichgültig gegen Zufälle seyn, die seine Glückseeligkeit stören mögen; aber er soll Schande, Armuth, Krankheit, Tod, ertragen, wenn die Pflicht es nothwendig macht. Dagegen fürchtet der Feige alles, was ihm ein Uebel scheint; der Verwegene fürchtet nichts, wäre es auch wirklich ein Uebel und wirklich zu fürchten; jener bleibt diesseits dem nöthigen Mittelmaaße, dieser ist jenseits deßelben; beyde handeln als Thoren, und nicht, wie es die Vernunft billigt. Aristoteles macht hiebey auf einige falsche Arten der Tapferkeit aufmerksam. Der Selbstmörder, der um dem Drückenden der Armuth, oder einer verschmähten Liebe, oder anderm Kummer zu entgehn, sich das Leben nimmt, ist nicht tapfer; er ist ein Feiger. Der Krieger, der der Gefahr entgegen geht, oder Uebel ruhig duldet, weil er nicht ausweichen kann, vielleicht gewaltsam gezwungen wird, ist nicht tapfer. Eben so wenig können diejenigen tapfer genannt werden, die aus Verzweiflung, aus Wuth, aus Gewinnsucht, aus Unbekantschaft mit der Gefahr selbst, sich dieser entgegenstürzen.

Ethic. ad Nicom. III, 9-13. Magn. Moral. I, 21. Ethic. ad Eudem. III, 1. Aristoteles hat die empirische Tugendlehre ungleich

gleich sorgfältiger und scharfsinniger entwickelt, als irgend einer der Moralphilosophen vor ihm. Deswegen ist dieselbe auch hier einer umständlichern Charakteristik werth.

## §. 339.

Eine zweyte Tugend, welche sich auf den Genuß äußerer Güter bezieht, ist die **Mäßigkeit.** Diese im Allgemeinen drückt die Beobachtung des Mittelmaaßes im Streben nach sinnlich angenehmen Empfindungen aus. Die Wohllust geht entweder die Seele oder den Körper an; aber die Tugend der Mäßigkeit, so wie das Laster der Unmäßigkeit, gelten in Ansehung derselben nicht auf gleiche Weise. Diejenigen, die an äußerer Ehre Vergnügen finden, oder im Studiren wohllüsteln, oder gerne Mährchen und Geschichten hören, oder sich ganze Tage mit Kleinigkeiten ergötzen, also angenehmen Empfindungen nachhängen, welche nicht eigentlich körperlich sind, pflegt man nicht unmäßig zu nennen. Auch diejenigen nicht einmal, die über Verlust an Gelde, oder Todesfälle ihrer Freunde, sich einem zu ausschweifenden Schmerze überlassen. Aber selbst nicht alle eigentlich körperliche Wohllüste sind Gegenstände der Unmäßigkeit. Die Liebhaber von

Bild-

Bildwerken und Gemählden, von der Musik, dem Theater, sogar von angenehmen Gerüchen, heißen nicht unmäßig, obwohl Jemand in diesen Liebhabereyen das Maaß überschreiten kann. Mäßigkeit oder Unmäßigkeit betreffen vielmehr nur diejenigen Wohllüste, welche den Menschen mit den Thieren gemein sind, und die auch deswegen als thierische Wohllüste beurtheilt werden. Sie liegen im sinnlichen Geschmacke und Gefühle überhaupt. Daher sind Schwelger im Essen und Trinken, und alle, die in der Befriedigung des Geschlechtstriebes über die Schranken hinausgehn, eigentlich unmäßige Menschen. Angenehme Reize des sinnlichen Geschmacks und Gefühls darf jeder suchen und genießen; es ist dieses dem Naturtriebe des Menschen angemessen; nur in dem Uebermaaße, und in der Art des Bestrebens danach und des Genußes, wird gefehlt, und dadurch sinkt der Mensch, oft sehr tief, noch unter das Thier herab. Der Unmäßige wird ganz von seiner Begierde nach dem Angenehmen, welches er allem Andern vorzieht, regiert. Er leidet Schmerz, wenn er die Wohllust, wonach er ringt, nicht genießen kann, und selbst indem er nach ihr ringt. Das Unangenehme afficirt ihn heftiger, als es sollte. Der Mäßige hingegen hält strenge das Mittelmaaß; das, was den Unmäßigen, als solchen, ergötzt, beleidigt ihn vielmehr und stößt ihn zurück;

er

er sucht keine verbotene Wohllust; strebt überhaupt nie mit Heftigkeit nach dem Sinnlich Angenehmen; das Vermissen deßelben ist ihm nicht peinlich; er begehrt es nicht lebhafter, als er soll, und nicht zur Unzeit. Uebrigens ist das Laster der Unmäßigkeit dem Menschen mehr zuzurechnen, als die Feigheit; denn jenes wird weit mehr durch die Freyheit des Willens bestimmt; daher ist jenes auch schändlicher, als diese. Der Unmäßige hat Wohllust zum Ziele; der Feige sucht einem Schmerze, einer drohenden Gefahr, zu entrinnen. Jenem muß es leichter seyn, das Extrem zu vermeiden, als diesem. Menschen, die gegen den sinnlich angenehmen Genuß gar zu stumpf und unempfindlich wären, dürfte es wohl sehr wenig geben.

Ethic. ad Nicom. III, 13. Magn. Mor. I, 22. Ethic. ad Eudem. III, 2.

## §. 340.

Eine dritte Tugend des Handelns im Verhältniße zu äußern Gütern ist die Liberalität (ελευθεριοτης). Sie ist die Beobachtung des Mittelmaaßes in der Schätzung und dem Gebrauche des Geldes, und der Güter, die

Gel-

Geldes Werth haben. Ihr stehn die Extreme Verschwendung (ασωτια), und Illiberalität (ανελευθερια) entgegen. Geld und Geldes Werth gehören zu den nützlichen Gütern; ihr Gebrauch besteht im Aufwande für den eigenen Genuß, und im Verschenken; das Empfangen des Geldes ist an und für sich mehr ein Bewahren, als ein Gebrauch deßelben. Der liberale Mensch giebt dem, welchem er zu geben hat, und nimmt so wenig, wo er nicht nehmen darf, daß er vielmehr nicht nimmt, wo er nehmen könte, wenn er anders des zu Empfangenden entbehren mag. Schenken ist noch liberaler, als Nichtannehmen. Unter allen tugendhaften Menschen werden die liberalen am meisten geliebt, weil sie andern schenken. Es versteht sich aber hiebey, daß die Liberalität einen moralisch guten Zweck haben muß; es muß vernünftig überlegt seyn, wem, zu welcher Absicht, wieviel u. w., zu geben ist; es muß gerne, und auf eine gefällige Art, nicht mit Beschwerde, gegeben werden. Wo diese Bedingungen nicht zutreffen, ist keine Liberalität. Auch muß der Liberale sein Vermögen insofern erhalten, daß er zur Ausübung dieser Tugend im Stande bleibt. Der Verschwender ist derjenige, der seine Güter unvernünftig verbraucht und verschleudert, und dadurch sich und seine Wirksamkeit zu Grunde richtet. Gemeiniglich ist die Verschwendung mit Unmäßigkeit

verbunden, und dann erzeugt sie die schändlichsten Charaktere, und führt zu den größten Ungerechtigkeiten. Inzwischen ist sie doch der Liberalität näher, als ihr Gegentheil, der Geiz. Der Verschwender schenkt und nimmt nicht, nur daß er beydes auf die unrechte Art thut. Wird er hierinn gebessert, so ist der Uebergang zur Liberalität leichter, und ohnehin wird dieser gewöhnlich durch Nachdenken, Erfahrung eigner Armuth, die eine natürliche Folge der Verschwendung ist, gar sehr begünstigt. Der Verschwender, als solcher, ist mehr ein Thor, als ein schlechter Mensch, und deswegen heilbarer. Ganz anders ist es mit dem Geizigen. Dieser schenkt nichts, und sucht nur immer zu empfangen. Es giebt mehr Arten des Geizes, und verschiedene Triebfedern deßelben, nach deren Beschaffenheit er denn auch mehr oder weniger unmoralisch ist. Der schändlichste Geizige ist derjenige, der sich keiner Niederträchtigkeit schämt, wo etwas für ihn zu gewinnen ist, und deßen Zweck doch nur die Bewahrung, nicht der Gebrauch, des Geldes ist. Es giebt aber auch Menschen, die geizig sind, um sich in der Unabhängigkeit von andern zu erhalten, um niemals durch Armuth zu unedlen Handlungen verleitet zu werden. Diese sind mehr zu entschuldigen, und können auch, zumal bey günstigern äußern Umständen, leichter zur Liberalität zurückkehren, für welche der schmutzige

Geiz-

Geizhals ganz unfähig ist. Ueberhaupt scheinen das Laster der Verschwendung, und noch mehr das des Geizes, mit dem körperlichen Temperamente zusammenzuhängen, und die Anlage dazu insofern angeboren zu seyn. Die Correction derselben erfodert also desto größere Sorgfalt und Aufmerksamkeit.

Ethic. ad Nicom. IV, 1—4. Magn. Moral. I, 24. Ethic. ad Eudem. III, 4.

## §. 341.

Mit der **Liberalität** ist die **Prachtfreygebigkeit** (μεγαλοπρεπεια) nahe verwandt; wiewohl von ihr wesentlich verschieden. Diese hat nur mit einem großen Aufwande zu thun, und dadurch übertrifft sie jene. Ihre Extreme sind eine unanständige Knickerey, und auf der andern Seite der insolente Prachtdünkel. Soll die Prachtfreygebigkeit als Tugend erscheinen, so muß der große Aufwand, in welchem sie sich äußert, aus einer edlen Absicht herrühren, zweckmäßig und anständig, auch nicht kärglich berechnet seyn. Sie muß auch gegründete Veranlassung in dem Charakter, Verhältniße und Vermögen der Person haben. Ist dieses aber nicht der Fall; hat sie bloß Eitelkeit, den Reichthum zur Schau zu

stellen, zum Beweggrunde; oder ziemt sie der Person nicht, übersteigt sie das Vermögen derselben, ist sie auf thörichte Zwecke gerichtet, so kann sie auf den Namen der Tugend keinen Anspruch machen.

Ethic. ad Nicom. IV, 4. Magn. Moral. I, 27. Ethic. ad Eudem. III, 9.

§. 342.

Unter den äußern Gütern behauptet auch die **Ehre** einen vorzüglichen Platz. Das praktische Verhalten in Beziehung auf dieselbe läßt zwey Tugenden zu, die ohngefähr mit einander eben so verwandt sind, wie mit der Prachtfreygebigkeit die Liberalität. Die erste jener Tugenden ist die **Großmuth** (μεγαλοψυχια). Sie ist diejenige Gemüthsstimmung, wo Jemand seinen Werth richtig beurtheilt, und nach dieser Beurtheilung zu hoher Ehre berechtigt zu seyn überzeugt ist. Sie setzt also wahres großes Verdienst überhaupt, und eine wahre Schäzzung deßelben, voraus. Wer bey geringem Verdienste auch nur geringe Ehre fodert, ist für **bescheiden**, nicht für **großmüthig**, zu halten; gerade wie man Menschen von großer Statur schön; von kleiner, wenn der Bau der-

selben harmonisch ist, niedlich, artig, nennt. Wer sich einer geringern Ehre werth glaubt, als er verdient, ist **kleinherzig** und **demüthig**; denn, wie würde der gesinnt seyn, fragt A., wenn er auch nicht wirklich Ehre verdiente? Die Extreme der Tugend der **Großmuth** sind auf der einen Seite **Kleinherzigkeit**, auf der andern **Hochmuth** und **Dünkel**. Die **Kleinherzigkeit** ist ein unschädlicher Fehler in Hinsicht auf andere; andere werden nicht dadurch beleidigt; der Kleinherzige bringt sich nur selbst um den Genuß seines Verdienstes. Gleichwohl ist sie ein moralischer Fehler überhaupt; sie macht Menschen schlechter, und scheucht sie von edlen Bestrebungen und Handlungen zurück durch die Gesinnung, welche diese Menschen hegen, als ob sie nicht dazu fähig, und ihrer nicht werth seyen. Der Hochmüthige kennt sich selbst eben so wenig; er strebt nach großen Dingen, die er nicht vollführen kann; er sucht Ehre in Etwas, das keine gewähren mag, z. B. in der Kleidung, der Art des Betragens. Inzwischen ist der Uebergang vom Hochmuthe zur Großmuth leichter, als von einer kleinherzigen Denkart. Die letztere ist auch unter den Menschen häufiger, und steht der Großmuth mehr entgegen. Begünstigt wird die Großmuth gar sehr durch äußere Glücksumstände, wie hohe Geburt, Reichthum; sie kann selbst ohne diese nicht wohl statt finden; aber Verdienst durch

Tugend muß ihre wesentliche Grundlage seyn; wer sich nur auf sein äußeres Glück brüstet, ist hochmüthig, nicht großmüthig. An die Großmuth grenzt die zweyte hierher gehörige Tugend, die Ehrliebe (*Φιλοτιμια*). Diese besteht in dem vernünftig gemäßigten Streben nach Ehre, das weder träge Gleichgültigkeit gegen dieselbe verräth, noch in Ehrsucht ausartet.

Ethic. ad Nicom. IV, 7—11. Magn. Moral. I, 26. Ethic. ad Eudem. III, 5. So umständlich Aristoteles die einzelnen Tugenden schildert, so hat er doch oft die Begriffe derselben nur schwankend und zweydeutig bestimmt. Auch bemerkt man, wie ihn die Anhänglichkeit an seinem moralischen Kanon irre leitet. Mit dem Begriffe der Großmuth hat er den Begriff des Edelmuths verwechselt, wenigstens beyde nicht gehörig von einander geschieden. Der Edelmuth ist immer Großmuth; nicht umgekehrt. Gleichwohl ist eben der Edelmuth vom äußern Glücke unabhängig, und zeigt sich alsdenn in seinem höchsten Glanze, wo er diesem nichts verdankt, und vielmehr sich ganz und gar über daßelbe erhebt. Auch in den vorher entwickelten Aristotelischen Begriffen der Mäßigkeit, der Liberalität, ist noch viel Einseitiges. Indessen wagte A. gewißermaaßen den ersten Versuch, den Stammbaum der Tugenden in seinen verschiedenen einzelnen Zweigen zu specificiren.

## §. 343.

Eine dritte Hauptgattung der Tugenden betrifft das Verhalten des Menschen gegen andere Wesen seiner Art. Unter diesen kommt zuvörderst in Erwägung die **Sanftmuth** (πραοτης). Diese ist die Beobachtung des Mittelmaaßes gegen den Affect des **Zorns**. Der Sanftmüthige soll nicht den Zorn schlechthin unterdrücken, sondern nur die Herrschaft über denselben behaupten, und nur aus solchen Beweggründen zürnen, und so lange, wie es die Vernunft billigt. Soferne er so handelt, handelt er tugendhaft, und sein Benehmen wird gelobt. Menschen, die sich jede Schmach gefallen lassen, alles verzeihen, und gar nicht zürnen, werden getadelt; sie haben eine sclavische niederträchtige Denkart. Es giebt mehr Arten des übermäßigen Zornes, deren moralischer Werth nicht gleich ist. **Aristoteles** unterscheidet mit Recht die **Jähzornigen** (οργιλος), die sehr reizbar sind, schnell auffahren, aber bald wieder versöhnt werden; die **Gallsüchtigen** (ακροχολος), die durch jede Kleinigkeit in heftigen Zorn versetzt werden, und auch nicht den gelindesten Reiz dazu ruhig erdulden mögen; die **Nachtragenden** (πικρος), die ihren Zorn vom Ausbruche so lange abzuhalten wissen, bis die Zeit der Rache vorhanden ist, und gewöhnlich unversöhnlich sind; endlich **diejenigen**, die härter zürnen, als sie Ursache

haben, und nicht eher versöhnt werden, bis sie sich gerächt, oder den Gegenstand ihres Zorns gezüchtigt haben.

Ethic. ad Nicom. IV, 11. Magn. Moral. I, 23. Ethic. ad Eudem. III, 3. cf. Seneca de ira I, 5. II, 14.

## §. 344.

Neben der Sanftmuth schildert Aristoteles drey gesellschaftliche Tugenden (αρετας ὁμιλητικας), für die es ihm an unterscheidenden Namen gebrach, und deren Bild er daher nur mit den ihnen eigenthümlichen Zügen entwarf. Die erste ist das, was wir Biederkeit nennen. Sie besteht darinn, wo Jemand gestimmt ist, zu billigen, was zu billigen ist, und das Gegentheil zu misbilligen. Der Freundschaft kommt sie am nächsten; aber sie ist dadurch von ihr verschieden, daß ihr der Affect der Zuneigung zu andern fehlt. Ihr entgegengesetzt sind die Stimmungen Jemandes, alles zu loben und zu billigen, nie zu widersprechen, nie zu tadeln; oder auch im Gegentheil, alles zu misbilligen, und Andern im Allem zuwider zu seyn. Die zweyte gesellschaftliche Tugend, die A. hier beschreibt, ist das, was uns Redlichkeit, Wahrhaftigkeit heißt. Diese erfodert, nicht bloß etwa vor Gerichte, und bey offenbaren

Din-

Dingen, die sich nicht wohl verfälschen lassen, die Wahrheit zu reden; sondern auch bey Gegenständen, wo nichts daran liegt, ob sie so beschaffen sind oder nicht, wie sie dargestellt werden, im Reden und Thun überhaupt ohne Ausnahme Wahrheit auszudrücken. Die Lüge ist schändlich. Sie äußert sich entweder dadurch, daß Jemand Dinge angiebt, die nicht existiren, und sie anders und größer angiebt, als sie sind, wie Prahler thun; oder daß er Dinge verleugnet, die wirklich vorhanden sind, etwas kleiner macht, als es ist, was Heuchler thun *. Die dritte gesellschaftliche vom A. hier gemeynte Tugend ist die Urbanität im Umgange mit andern. Sie ist die Beobachtung des Mittelmaaßes im Reden und Benehmen, wie es die Beschaffenheit und das gegenseitige Verhältniß der Personen verlangen, mit denen man umgeht. Der urbane Mann wird sich immer selbst der Maaßstab seyn, an welchem er abnimmt, wie etwas von einem Andern ihm Gesagtes oder Gethanes gefallen würde, und was er folglich selbst dem Andern zu sagen oder zu thun habe, um diesem zu gefallen.

Ethic. ad Nicom. IV, 12 — 15. Magn. Moral. I, 33. Ethic. ad Eudem. III, 7.

* Auf die Frage, was der Lügner durch seine Lüge gewinne? antwortete Aristoteles:

Daß ihm Niemand glaubt, wenn er die Wahrheit sagt. Diog. Laert. V, 1.

## §. 345.

Von allen Tugenden aber im Verhalten gegen andere Menschen ist keine wichtiger, als die Gerechtigkeit. Diese drückt an und für sich selbst den Charakter der Tugend überhaupt so genau aus, und ist so viel befassend, daß es zu entschuldigen ist, wenn manche Philosophen die Tugend überhaupt durch die Gerechtigkeit erklärt haben. Inzwischen kann Jemand feige, unmäßig, verschwenderisch seyn, also untugendhaft, ohne darum ungerecht zu seyn gegen andere; man kann folglich die Gerechtigkeit bald für eine einzelne Tugend, bald für die Tugend überhaupt betrachten. Nimmt man sie im letztern Sinne, so ist der gerechte Mann derjenige, der in allen seinen Handlungen das Mittelmaaß befolgt. Nimmt man sie aber im erstern, und in diesem ist hier besonders von ihr die Rede, so ist der gerechte Mann derjenige, der nichts gegen das äußere (für ihn verbindliche) Gesetz verbricht, sich nicht mehr anmaaßt, als ihm gebührt, und die Linie der Gleichheit mit andern nicht überschreitet. Der ungerechte Mann ist hievon das Gegentheil. Die äußere Gerechtigkeit gegen andre verhält

sich

sich demnach zur Gerechtigkeit überhaupt, wie ein Theil zum Ganzen. Aus diesen Bemerkungen geht auch schon hervor, daß die äußere Gerechtigkeit ebenfalls, wie alle Tugenden, in der Beobachtung eines Mittelmaaßes besteht, so daß Jemand in dem Verhältniße, worinn er zu andern sich befindet, sey er nun mit ihnen gemeinschaftlich einem Gesetze unterworfen, oder nicht, nicht zuviel und nicht zu wenig sich zueignet. Die Ungerechtigkeit liegt in beyden der Gerechtigkeit entgegengesetzten Extremen; das Eine bezeichnet ein Zuviel, z. B. wo Jemand von dem andern mehr fodert, als ihm zukomt; das Andre bezeichnet ein Zuwenig, wo Jemand weniger leisten will, als er zu leisten schuldig ist; der Richter soll denn das Mittelmaaß zwischen dem Zuviel und Zuwenig entscheiden. Recht ist also die Norm der Verhütung des Schadens. Wenn Zweifel entsteht, ob der Vortheil oder Nachtheil Jemandes übermäßig sey, wenden sich die Parteyen an den Richter; d. i. sie wenden sich an das Recht; denn der Richter soll nichts anders seyn, als das Recht in Person. Als Richter aber hat er nichts anders auszumitteln, als wie das Mittelmaaß zwischen übermäßigem Vortheil des Einen, und dem Schaden des Andern; und indem er dieses ausmittelt, mittelt er das Recht aus. Aristoteles tadelt hier eine Erklärung des Rechts, welche die Pythagoreer gaben:

ben: Es sey die Reciprocität des Thuns und Leidens (το αντιπεπονθος, jus talionis); die auch der Rechtsgrundsatz des Rhadamanth gewesen seyn soll: Ει κε παθοι τα κ'ερεξε, δικη κ'ιθεια γενοιτο. Er findet diese Erklärung nicht anwendbar, erstlich weil sie nicht auf die Vertheilung der Güter passe, da der Eine nicht dieselbe Leistung dem andern machen könne, sondern die gegenseitigen Leistungen nach einem verhältnißmäßigen d. i. rechtlichen Werthe (Gelde) zu bestimmen seyen, und dies Verhältnißmäßige zwischen dem Zuviel und Zuwenig in Hinsicht auf das verschiedene Bedürfniß und den Nutzen beyder Theile in der Mitte lie e, das Recht hier also nicht in einer der Materie nach völlig gleichen Gegenleistung beyder Theile bestehe; zweytens weil nach jener Erklärung geschehene Handlungen, wobey nach dem Rechte gefragt wird, nicht immer vergütet werden mögen, indem es z. B. unrecht sey, daß ein Regent, der Jemanden schlage, von diesem wieder geschlagen werde, hingegen recht, daß Jemand, der den Regenten schlage, nicht nur wieder geschlagen, sondern noch außerdem gestraft werde; indem ferner viel darauf ankomme zur Beurtheilung des Rechts des Andern, ob Jemand freywillig oder unfreywillig eine Handlung gethan habe. Daher erfodre jeder Staat, der sich durch sich selbst erhalten solle, eine verhältniß-

nißmäßige gegenseitige Leistung der Bürger, wo das einseitige Zuviel oder Zuwenig vermieden würde, mit Rücksicht auf das Bedürfniß und den Nutzen jeder Leistung für sich nach gemeiner Beurtheilung; nicht aber eine völlige Reciprocität der Handlungen und Leistungen, die in der bürgerlichen Gesellschaft unmöglich, und auch oft nichts weniger als rechtlich, sondern widerrechtlich sey.

Ethic. ad Nicom. V, 1—9. Magn. Moral. I, 34. Ethic. ad Eudem lib. IV. Es ist hier offenbar, daß Aristoteles Pflicht und Recht noch nicht mit nöthiger Schärfe von einander schied, wiewohl er die Differenz beyder von gewißen Seiten andeutete. Er trennte die äußere Gerechtigkeit von der Gerechtigkeit überhaupt (der innern); aber er führte beyde auf denselben Kanon zurück, betrachtete auch die äußere Gerechtigkeit nur als Pflicht, und als einen Theil der gesamten Moralität (der Gerechtigkeit überhaupt).

## §. 346.

Das Recht in Beziehung auf die Gesellschaft ist zwiefach, das häusliche, und bürgerliche Recht (*το οικονομικον δικαιον*, *το πολιτικον*). Jenes begreift unter sich das Eherecht, das elterliche Recht, und das Herrschaftsrecht;

recht; kurz es ist mit dem Familienrechte identisch. Die Familie macht überhaupt nur Eine und dieselbe Person aus, da ihr Zweck Ein gemeinschaftlicher ist: die Erhaltung und Beförderung des Hauswesens. Die Person kann gegen sich selbst nicht ungerecht seyn; das Recht der einzelnen Hausgenossen wird durch den gemeinschaftlichen Zweck bestimmt; über die Erreichung deßelben kann aber nur die beste Einsicht entscheiden, die dem Hausvater zukomt; diesem also sind die übrigen Hausgenossen verhältnißmäßig untergeordnet; thäte er ihnen Unrecht, so thäte er sich selbst Unrecht; das äußere bürgerliche Recht ist demnach hier nicht anwendbar; und hierinn liegt auch die Ursache, warum das häusliche Recht von dem bürgerlichen gesondert werden muß. Es ist aber wohl zu verstehen, daß der Hausvater hiedurch nicht zum Tyrannen der Seinigen gemacht wird; sondern das Gesetz der Vernunft allein begründet sein Recht. Als vernünftiger Hausvater ist er der Ausüber und Bewahrer des Rechts der gesamten Familie, und folglich auch der Beschützer der verhältnißmäßigen Gleichheit der Hausgenossen.

Diese Begriffe des Aristoteles vom Familienrechte haben hernach auf seine Begriffe vom allgemeinen Staatsrechte, welches er als einen Theil der Politik (im engern Sinne) be-

behandelt, großen Einfluß, so wie sie an sich selbst auf seiner Vorstellungsart von einem Rechte des Bessern (jus melioris, το του κρειττονα αρχειν) beruhen, die ich noch im Folgenden weiter erörtern werde. — S. Ethic. ad Nicom. V, 10. Το δε δεσποτικον δικαιον, και το πατρικον, ου ταυτο τουτοις (den äußern bürgerlichen Rechten), αλλ' ομοιον· ου γαρ εστιν αδικια προς τα αυτα απλως. Το δε κτημα και το τεκνον εως αν ᾖ πηλικον, και μη χωριθῇ. ωσπερ μερος αυτου. Αυτον δ' ουδεις προαιρειται βλαπτειν· διο και ουκ εστιν αδικια προς αυτον· ουδ' αρα αδικον, ουδε δικαιον το πολιτικον — Kurz vorher sagt A.: ουκ εωμεν αρχειν ανθρωπον, αλλα τον λογον — Εστι δε ὁ αρχων Φυλαξ του δικαιου· ει δε του δικαιου, και του ισου.

## §. 347.

Das bürgerliche Recht theilt sich wiederum in das natürliche und das positive. Jenes ist dasjenige, was an und für sich selbst allgemeingültig ist, es mag ausdrücklich als Recht bestimmt seyn, oder nicht (Φυσικον μεν δικαιον το πανταχου την αυτην εχον δυναμιν, και ου τω δοκειν, ἡ μη); dieses dasjenige, welches sich auf Handlungen bezieht, bey denen es anfangs

fangs gleichgültig war, ob und wie sie geschehen, durch welches aber eben diese Indifferenz dieser Handlungen aufgehoben oder beschränkt wird, wie z. E. es positives Recht ist, daß man zur Lösung eines Gefangenen eine Mine bezahlen, oder dem Zeus Ziegen, nicht Schaafe, opfern solle. Das positive Recht begreift mithin alles, was durch die Willkühr der Völker ausdrücklich als Recht erkannt und bestimmt ist. Die Meynung einiger, daß es überhaupt nur positive Rechte gebe, weil das, was von Natur bestehe, unwandelbar und sich überall gleich sey, (wie z. B. das Feuer in Griechenland und bey den Persern auf gleiche Weise brennt); da hingegen man finde, daß die Rechte bey verschiedenen Völkern verschieden seyen, wird vom Aristoteles verworfen. Es gebe allerdings, behauptet er, außer dem positiven Rechte auch ein Naturrecht, und die Verschiedenheit des Rechts gelte nicht in Ansehung des letztern, sondern nur in Ansehung jener. Die positiven Rechte entspringen aus der willkührlichen Uebereinkunft der Menschen betreffend den Nutzen gewißer Handelnsweisen. Diese Uebereinkunft beruht auf subjectiver Beurtheilung, deren Resultate sehr verschieden seyn können. Daher gleichen die positiven Rechte den Maaßen und Gewichten. Ein Volk hat kleinere Maaße und Gewichte eingeführt, das andere größere, wie es die Meynung von dem in-

individuellen Bedürfniße mit sich bringt; derselbe Fall ist bey der Verschiedenheit der willkührlichen Rechte bey verschiedenen Völkern. Die Völker haben auch verschiedene Staatsformen; gleichwohl läßt sich nur Eine beste, d. i. natürliche gerechte, Staatsform denken. Aristoteles wiederholt hiebey zur richtigen Prüfung der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit der Handlungen gegen andere die schon erwähnten Regeln, nach denen der Grad der Zurechnung festzusetzen ist.

Ethic. ad Nicom. V, 10. Seine innige Ueberzeugung von der Existenz eines Naturrechts äußert Aristoteles auch in einer merkwürdigen Stelle der Rhetorik. Er unterscheidet hier (Rhet. I, 10) νομον ιδιον, legem propriam, und νομον κοινον, legem communem. Jenes ist das durch positive Gesetze ausdrücklich bestimte Recht, κατ' ὁν γεγραμμενον πολιτευονται. Dies ist dasjenige, was ohne ausdrückliche Bestimmung bey allen Menschen gilt, ὁσα αγραφα παρα πασιν ὁμολογεισθαι δοκει. Noch deutlicher ist eine Erklärung, die Rhet. I, 13 vorkomt: Εστι γαρ, ὁ μαντευονται τι παντες φυσει κοινον δικαιον και αδικον, καν μηδεμια κοινωνια προς αλληλους ᾖ, μηδε συνθηκη. Zur Bestätigung beruft er sich auf die Appellationen an ein natürliches Recht, welche die dramatischen Dichter ih-

ren Personen in den Mund legten. Eine weitere Entwickelung und Anwendung des Begriffs vom natürlichen Rechte überhaupt hat A. nicht unternommen. Es schien ihm hinlänglich, den Kanon der Moral in seiner Gültigkeit auch für die äußere Gerechtigkeit im Allgemeinen dargelegt zu haben. Die weitere Untersuchung schränkte er auf die Erörterung von einigen Problemen ein, auf welche er zufällig geleitet wurde.

## §. 348.

Vermuthlich waren es uns itzt historisch unbekannte philosophische Debatten seiner Zeit, die den Aristoteles bewogen, noch bey einigen Fragen länger zu verweilen, so leicht sie sich auch aus den obigen Grundsätzen beantworten ließen. Eine dieser Fragen war: **Kann Jemand mit seinem freyen Willen von dem Andern eine Beeinträchtigung erfahren?** Wurde die Frage bejaht, so stand der Begriff Beeinträchtigung mit der freywilligen Aufnahme derselben im Widerstreite, so daß diese jenen aufhob; denn eine Beeinträchtigung, die Jemand freywillig aufnimmt, ist nicht mehr Beeinträchtigung (Volenti non fit injuria). Aristoteles verneinte also die Frage. Er unterscheidet aber sehr subtil zwischen: Freywil-

lig

lig ein schon erlittenes Unrecht ertragen, und: Freywillig Unrecht erfahren. Das erstere kann statt finden ohne das letztere. Niemand, meynte er, könne freywillig Unrecht erfahren; denn Niemand könne dieses bey gesundem Verstande wollen. Selbst der Unmäßige, der um seinen Lüsten nachhängen zu können, sich eine Beeinträchtigung gefallen lasse, handle doch insoferne immer wider seinen Willen. Es könne zwar Jemand dadurch, daß er etwas (durch Ueberredung eines Andern, oder Selbsttäuschung), zu seinem Nachtheile weggebe, folglich Beeinträchtigung zu erfahren scheine, hierinn mit freyem Willen handeln; allein hievon lasse sich kein Einwurf hernehmen; denn das Weggeben bleibe immer in der Willkühr des Gebenden, und sey also für keine wirkliche widerrechtliche Beeinträchtigung von Seiten des Andern anzusehn. Hingegen eine wirkliche Beeinträchtigung erfahren, sey nicht in der Willkühr des Erfahrenden, sondern in der Willkühr des Beleidigers, und auf Seiten jenes könne das nie mit freyem Willen geschehn. Umgekehrt kann aber Jemand mit freyem Willen sein Recht aufopfern; indem er freywillig aufopfert, fällt die Beeinträchtigung von Seiten des Andern weg.

Ethic. ad Nicom. V, 11. Aristoteles hat nicht alles, was bey dem erwähnten Problem in Erwägung komt, hinreichend aufgehellt.

hellt. So erklärt er die Entschuldigung des Alkmäon beym Euripides wegen des Muttermordes für ungereimt: Daß ich meine Mutter tödtete, kann ich kurz rechtfertigen; ich tödtete sie freywillig nach ihrem eigenen Willen, oder unfreywillig nach ihrem eigenen Willen,

Μητερα κατεκτα την εμην, βραχυς λογος,
Ἑκων ἑκουσαν, η θελουσαν ουχ ἑκων.

Indessen ist bey dieser Sophisterey des Dichters doch etwas, welches A. ungelöst ließ. Wenn die Mutter freywillig sich vom Alkmäon tödten ließ, so erfuhr sie in der That nach der Aristotelischen Bestimmung keine Beeinträchtigung; und sonach war die Rechtfertigung des Alkmäon gültig. Daß diese gleichwohl nicht gültig war, lehrte die gesunde praktische Vernunft. Aber Aristoteles kante den Unterschied zwischen veräußerlichen und unveräußerlichen Gütern des Menschen noch nicht. Einem Menschen, der sich auch ermorden lassen will, der z. B. darum bittet, darf ich dennoch das Leben nicht nehmen; er darf so etwas nicht wollen, weil das Leben ein unveräußerliches Gut ist, und ich darf so etwas schlechthin nicht thun.

Ferner hält Aristoteles nur das für eine wirkliche Beeinträchtigung, oder scheint es wenigstens nur dafür zu halten, wo Jemand wissentlich und absichtlich handelt. Hinge-

gen

gen eine widerrechtliche Handlung aus Unwissenheit hält er nicht für Beeinträchtigung. Sie ist es freylich nicht der innern Gesinnung und Absicht des Handelnden nach; allein sie ist es in Beziehung auf den, welcher dadurch leidet, sie ist äußerlich widerrechtlich. Also hat auch der andere, welchen sie betrifft, die Befugniß, sich dagegen zu vertheidigen, wie es die Umstände erfodern; wiewohl eine Befugniß, die durch seine innere Pflicht bedingt wird, zumal wenn er einsieht, daß der andere aus Unwissenheit handle. Hienach ist die Distinction auszulegen, die Aristoteles macht: Ου γαρ ταυτον το τα αδικα πραττειν τω αδικειν, ουδε το αδικα πασχειν τω αδικεισθαι.

## §. 349.

Eine andere Frage ist: Handelt derjenige unrecht, der einem Andern mehr giebt, als ihm gebührt, oder derjenige, welcher mehr nimmt, und ist es demnach möglich, daß Jemand sich selbst wirklich Unrecht thue? Aus dem Begriffe der Beeinträchtigung läßt sich diese Frage bald entscheiden. Wer einem andern mehr giebt, als ihm gebührt, handelt immer mit freyem Willen, vorausgesetzt, daß kein Betrug obwalte. Er schadet sich selbst vielleicht, aber er thut sich selbst nicht

Unrecht. Eben so wenig kann man von dem Andern, der mehr nimmt, als ihm gebührt, unbedingt sagen, daß er Unrecht thue. Der Grund des Unrechts liegt nicht sowohl in dem Mehr Nehmen an und für sich, als vielmehr in dem Subjecte, welches das Princip der Bestimmung der freyen Willkühr enthält, auf welche sich das ganze praktische Verhältniß gründet. Ist nun dieses Subject der Gebende, so wäre er es, der Unrecht thäte, nicht der Nehmende, und rührt die Bestimmung seiner freyen Willkühr ganz von ihm selbst (nicht etwa vom Betruge des Andern) her, so thut auch er kein Unrecht. Daher kann Jemand wohl mehr nehmen, als ihm gebührt, ohne Unrecht zu thun, unter der Bedingung, daß der Gebende freywillig giebt, und nicht hintergangen wird. Ist aber das Subject der Nehmende, und bedient er sich wissentlich trügerischer Mittel, so thut er Unrecht. So thut ein Richter unrecht, der gegen besseres Wissen das Recht verdreht, um einer Partey zu schmeicheln, oder sich an der andern zu rächen. Er nimmt mehr, als ihm gebührt. Den Satz übrigens: **Niemand kann sich selbst Unrecht thun**, bemühte sich Aristoteles mit noch mehr Gründen zu befestigen. **Erstlich**: Recht oder Unrecht thun kann nur in Beziehung auf mehr Personen gedacht werden; denn sollte Jemand sich selbst Unrecht thun, so würde es dieselbe Person seyn, die Unrecht thä-

te,

te, und Unrecht litte, was sich widerspricht. Indem Jemand sich selbst ermordet, thut er nicht sich selbst Unrecht; denn er thut dies freywillig; aber er thut Unrecht gegen den Staat, durch dessen Gesetze der Selbstmord verboten ist; deswegen wird auch der Selbstmörder gestraft. **Zweytens:** Könte Jemand sich selbst Unrecht thun, so würde daraus folgen, daß Jemand mit eigenem freyen Willen eine Beeinträchtigung erfahren möge, was doch nach dem Obigen (§. 348) nicht geschehen kann. **Drittens:** Niemand kann Unrecht thun, ohne in Beziehung auf einen bestimten Gegenstand. Ein solcher bestimter Gegenstand zeigt sich aber bey der Person, die sich selbst Unrecht thun soll, niemals. Er zeigt sich sogar nicht bey der Familie, soferne diese als Eine Person betrachtet wird, und bey dem Eigenthume der Person. Niemand kann mit seinem eigenen Weibe einen Ehebruch begehn; niemand kann als Dieb in sein eigenes Haus einbrechen. **Viertens:** Daß man in dem Wahne steht, Jemand könne sich selbst Unrecht thun, rührt daher, weil man die Theile der Person für specifisch verschiedene Personen nimmt, und also z. E. das Verhältniß der Vernunft zum Körper analogisch beurtheilt, wie das Verhältniß eines Menschen zu andern Menschen. Allein das Recht der Person gegen sich selbst, und auch des Hausvaters gegen die Familie, wird immer durch die eigene Willkühr

derselben bestimmt. Diese Person kann sich also selbst nicht Unrecht thun.

Ethic. ad Nicom. V, 15 — Der Satz: Niemand kann sich selbst Unrecht thun, gehört zu den auffallendsten Paradoxen des Aristoteles. Es war wohl ein Misverstand des Satzes daran schuld: daß Niemand mit freyem Willen eine Beeinträchtigung des Andern erfahren möge. Seine Gründe für jenen Satz lassen sich leicht widerlegen. Indem Jemand sich selbst Unrecht thut, ist es freylich dieselbe Person, die Unrecht thut und Unrecht leidet; aber dies widerspricht sich gar nicht, wie A. meynt; beydes geschieht in einer verschiedenen Zeit; nicht zugleich; nur, wenn es zugleich geschähe, würde es sich widersprechen. Der Selbstmörder thut allerdings sich selbst Unrecht, auch in dem Falle, daß keine positive Gesetze den Selbstmord verbieten; er lehnt sich gegen sein eigenes Sittengesetz auf. (Um es beyläufig zu erinnern, ist es ein schlechthin falscher Grundsatz, den Aristoteles in seinen Ethic. ad Nicom. bey der ersten Argumentation aufstellt. Er sagt: Was die Gesetze nicht befehlen, verbieten sie (ἃ δὲ μὴ κελευει ὁ νομος, απαγορευει); die Gesetze befehlen den Selbstmord nicht; also verbieten sie ihn). Ferner: Daraus, daß Jemand nicht mit eignem freyen Willen eine Beeinträchtigung von andern erfahren mag, fließt nicht, daß er sich nicht selbst mit eignem freyen Willen Unrecht thun könne.

Fer-

Ferner: Der bestimmte Gegenstand, worauf sich das Unrecht der Person gegen sich selbst bezieht, ist eben sie selbst, oder einer ihrer Theile. Dies gilt vollends von dem Unrechte der Person gegen die Familie. Es kann ein Hausvater sein Weib tyranniſiren und mishandeln, sein Gesinde, sein Vieh, seine Güter, muthwillig vernichten. Da thut er allerdings sich selbst Unrecht.

## §. 350.

Eine dritte Frage warf Aristoteles auf: **Ist es ein gröſseres Uebel, Unrecht leiden, oder einem Andern Unrecht thun?** — Daſs Beydes ein Uebel sey, ist einleuchtend; denn, wer Unrecht thut, maaſst sich mehr an, und wer Unrecht leidet, erhält weniger, als ihm gebührt. Aber Unrecht thun ist das gröſsere Uebel; es ist etwas Böses und Tadelswerthes, und zwar entweder schlechthin böse, oder doch dem Bösen nahe angrenzend, da auch auf die Absicht des Handelnden viel ankomt. Hingegen Unrecht leiden ist kein Böses; es ist also ein geringeres Uebel an und für sich, wiewohl es seinen zufälligen Folgen nach ein gröſseres seyn kann. Auf das Letztere aber kann die Theorie keine Rücksicht nehmen. Das Seitenstechen ist immer eine schwerere Krankheit, als eine

Verletzung am Fuße; dennoch kann diese letztere durch ihre zufällige Folgen ein größeres Uebel seyn, als das Seitenstechen. Es kann sich z. B. ereignen, daß Jemand deswegen auf einer Flucht fällt, von den Feinden gefangen und getödtet wird.

Ethic. ad Nicom. V, 15.

§. 351.

Ist es in unsrer Gewalt, fragt A. ferner, unrecht zu handeln, oder nicht? Und ist es eben aus dem Grunde leicht, gerecht zu seyn? — Er antwortet: Es ist leicht, einen Andern schlagen, oder im Gegentheile ihm Geld schenken, und dies steht auch in der Macht der Handelnden. Aber in einem bestimten Zustande (ὡδὶ ἐχοντα) nach einiger richtigen Beurtheilung so handeln, ist weder leicht, noch immer in der Macht des Handelnden. Man glaubt, Recht und Unrecht zu beurtheilen, erfodre keine Weißheit; es sey nicht schwer zu verstehen, was die (positiven) Gesetze gebieten. Inzwischen ist das durch positive Gesetze Entschiedene nur zufällig Recht; das wahre Rechtthun beruht immer auf der Beurtheilung des Zwecks des Handelns und seines Verhältnißes zum Absolutbesten.

sten. Und diese Beurtheilung ist sehr schwer. Man kann wissen, daß Honig, Wein, Niesewurz, Brennen, Schneiden, heilsame Dinge sind, aber wie, bey wem, und, wenn, sie zur Gesundheit angewandt werden müssen, das zu beurtheilen, ist eben so schwer, als ein guter Arzt zu seyn. Auf der andern Seite meynt man gerade deswegen, zwischen dem Gerechten und Ungerechten sey kein Unterschied dem wesentlichen Charakter nach; der Gerechte könne nicht weniger, als der Ungerechte, und noch vielmehr, als dieser, Handlungen der Art thun, wie Ehebruch treiben, den Andern mishandeln, in der Schlacht den Schild wegwerfen, und feige davon fliehen, weil die Beurtheilung der wahren Gerechtigkeit der Handlungen so schwer, und oft außer der Gewalt sey. Allein Feigheit und Ungerechtigkeit bestehn nicht darinn, daß Jemand in einzelnen Fällen feige ist und Unrecht thut; sondern in der Stimmung des Gemüths überhaupt, so zu handeln; wie die Geschiklichkeit des Arztes nicht besteht im Schneiden oder Nichtschneiden, Arzneyen geben, oder Nichtgeben, sondern in der Einsicht überhaupt, ob, wie, und wenn medicinische Hülfsmittel zu gebrauchen sind. Die Gerechtigkeit ist nur insoweit eine Tugend der Menschen, daß sie zwar an dem schlechthin Guten Theil haben, aber doch auch über die Linie deßelben hinausgehn, oder hinter ihr zurückbleiben. Vollkomne stren-

ge Gerechtigkeit ist vielleicht nur den Göttern eigen. Böse Menschen haben nichts Gutes, und alles an ihnen schadet. Bis auf einen gewißen Grad schaden, ist menschlich.

Ethic. ad Nicom. V, 13. Der Aristotelische Text ist hier sehr unverständlich und zweydeutig. Ich bekenne, daß ich den im §. ausgedruckten Sinn mehr aus dem Texte errathe, als einsehe. Den Schluß des Capitels will ich hier beyfügen: Εσι δε τα δικαια εν τουτοις, οις μετεσι των ἁπλως αγαθων, εχουσι δε και ὑπερβολην εν τουτοις (die Worte εν τουτοις halte ich für interpolirt, oder durch ein Versehn eines Abschreibers aus der vorhergehenden Zeile wiederholt) και ελλειψιν. Τοις μεν γαρ ουκ εσιν ὑπερβολη αυτων, οἱον ισως τοις θεοις· τοις δ' ουδεν μοριον ωφελιμον τοις ανιατοις και κακοις, αλλα παντα βλαπτει· τοις δε μεχρι τϑ· και τουτ' ανθρωπινον εσι.

## §. 352.

Das letzte Problem, womit sich A. hier beschäfftigt, betrifft den Unterschied der Billigkeit (επιεικεια) und der Gerechtigkeit (δικαιοσυνη). Seine Bestimmung deßelben ist merkwürdig. Gerechtigkeit und Billigkeit, sagt er, sind nicht schlechthin einerley; machen aber gleich-

gleichwohl zusammen einen und denselben Gattungsbegriff aus. Man lobt den billigen Mann, und zieht ihn sogar in gewißen Fällen dem bloß gerechten vor. Nun wäre es ungereimt, das Billige zu loben, wenn es etwas vom Gerechten verschiedenes wäre; denn entweder wäre das Gerechte nicht moralisch gut, oder das Billige wäre nicht gerecht, wenn es etwas anders wäre; sind aber beyde, das Billige und Gerechte, moralischgut, so sind sie daßelbe. Das Billige ist eine Art des Gerechten und besser, als dieses; es ist gleichwohl nicht in dem Sinne besser, als das Gerechte, als ob es von einer andern Gattung wäre. Die Schwierigkeit des Unterschiedes entspringt daher, daß das Billige gerecht ist nicht dem positiven Gesetze gemäß, sondern als Verbesserung des positiven Gesetzes. Jedes positive Gesetz ist allgemein; es ist nicht immer möglich in dieser Allgemeinheit alle einzelne Fälle, die unter das Gesetz gehören können, zu bestimmen; daher giebt der Gesetzgeber nur die Norm für die Handlungen an, wie sie gewöhnlich geschehn und vorkommen, wobey er wohl weiß, daß diese Norm auf mögliche einzelne Fälle, welche doch das Gesetz unter sich befassen müßte, nicht passen möchte. Dieser Mangel des Gesetzes wird nicht vom Gesetzgeber verschuldet, sondern hat seinen Grund in der Natur der Sache. Angenommen, daß Jemand eine Handlung begienge, wodurch er ge-

gen

gen das allgemein ausgedrückte Gesetz verstieße, wie es ausgedrückt ist, ohne doch in der That nach der Absicht des Gesetzgebers bey dem Gesetze illegal zu handeln, so entschiede der Richter gerecht, der den Handelnden nach dem Buchstaben des Gesetzes bestrafte; hingegen entschiede er besser als gerecht, er entschiede billig, und so wie der Urheber des Gesetzes, falls er Richter nach seinem eigenen Gesetze wäre, selbst entscheiden würde, wenn er den Handelnden nicht bestrafte. Die Billigkeit ist also nach Aristoteles die Gesinnung, die mangelhafte positive Gesetzlichkeit mit der natürlichen Rechtmäßigkeit auszugleichen. Και εστιν αὐτη ἡ Φυσις ἡ το επιεικους, επανορθωμα νομυ, ἡ ελλειπει δια το καθολυ. Ein billiger Mensch ist überhaupt derjenige, der im thätigen Leben nicht auf das strenge gesetzliche Recht zum Schlimmern dringt, sondern von dem Rechte nachläßt, ob er es gleich nach dem Gesetze fodern könte (ὁ μη ακριβοδικαιος επι το χειρον, αλλ' ελαττωτικος, καιπερ εχων τον νομον βοηθον).

Ethic. ad Nicom. V, 14. Aristoteles hat hier bloß die Billigkeit in einer particularen Beziehung auf die durch positive Gesetze bestimmte Gerechtigkeit charakterisirt; nicht in ihrem Verhältniße zur Gerechtigkeit überhaupt. Hätte er auf das letztere Verhältniß geachtet, so würde er gefunden haben, daß er hier die Billigkeit durch

durch die Gerechtigkeit überhaupt erklärte, mithin zwischen Billigkeit und Gerechtigkeit den Unterschied ganz aufhob, der doch wesentlich gegründet ist. Denn die Verbesserung des fehlerhaften Gesetzes ist streng genommen nur Gerechtigkeit, nicht Billigkeit. Daher mußte er auch zu den Sätzen seine Zuflucht nehmen, daß Billigkeit eine Art der Gerechtigkeit, und doch etwas Besseres, als Gerechtigkeit, sey. Die Ursache dieser seiner Misverständniße war die Verwechslung der Pflicht und des Rechts, der Moralität und Legalität, und die Unbekantschaft mit der Verschiedenheit der vollkomnen und unvollkomnen Rechte. Derjenige ist gerecht, der die vollkomnen Rechte des andern respectirt. Derjenige ist billig, der in Hinsicht auf die moralische Würde der Menschheit sein eigenes vollkomnes Recht beschränkt oder aufopfert, wo dieses dem sittlich guten Zwecke des Andern beförderlich ist, und sich dem unvollkomnen Rechte des Andern fügt, so weit er nach seiner Einsicht kann und darf.

## §. 353.

Mit den gesellschaftlichen Tugenden ist die Freundschaft sehr nahe verbunden. Daß diese von hohem Werthe für den Menschen sey, darüber ist Eine Stimme. Das Leben würde ohne sie sogar für den Mächtigsten und Reich-

sten seinen Reiz verlieren; er könte weder seine Macht noch seinen Reichthum zu einer Wohlthätigkeit benutzen, die ihm eben dadurch die größte Freude machte, daß sie geliebte Gegenstände beträfe. Der Arme, der Unglückliche, findet in dem Freunde die einzige Hülfe und Zuflucht. Den Jüngling bewahrt die Freundschaft vor Fehlern und spornt ihn zum edeln Wetteifer, zu kühnen heroischen Unternehmungen an; dem Greise reicht sie die Arme ihn bey der Bürde und Kraftlosigkeit des Alters zu unterstützen; dem Manne gewährt sie Begünstigung zu schönen und großen Thaten. Die Natur scheint die Anlage zur Freundschaft allen empfindenden Wesen eingepflanzt zu haben; auch die Thiere kennen sie; aber vor allen ist der Mensch zu ihr gestimmt. Was inzwischen das Wesen und der Grund der Freundschaft sey, darüber, bemerkt A., sey von den Philosophen sehr gestritten worden, und die Verschiedenheit der gemeinen Meynung liege in den Sprichwörtern zu Tage, die sich auf Freundschaft beziehen; z. B. Gleiches gesellt sich zu Gleichem; der Töpfer haßt den Töpfer. Heraklit ließ die harmonische Freundschaft aus entgegengesetzten Dingen, wie die ganze Natur aus streitenden Principien, entspringen. Empedokles dagegen glaubte, das Gleiche liebe das Gleiche. Mit Recht läßt sich A. auf die Prüfung dieser physikalischen Erklärungen nicht weiter

ter ein; er beschränkt die Untersuchung der Freundschaft auf die Ableitung dieser aus den sittlichen Eigenschaften des Menschen. Seine Probleme sind z. B.: Kann unter allen Menschen ohne Ausnahme Freundschaft statt finden, oder nicht unter Bösen, als solchen? Giebt es bloß Eine Gattung der Freundschaft, oder mehr? Er ist bey der Abhandlung dieser ganzen Materie umständlicher, als bey andern. Dazu veranlaßte ihn wohl nicht allein die Wichtigkeit derselben, sondern auch der Charakter seiner Nation überhaupt, die durch Temperament, Erziehung, und republicanische Gleichheit, für Freundschaft in einem vorzüglichen Grade, bis zur Schwärmerey, empfänglich war, also sicherer leitender Maximen bey derselben gar sehr bedurfte.

## §. 354.

Jede Freundschaft setzt ein Gefühl der Zuneigung und Liebe voraus. Um folglich die Natur der Freundschaft zu bestimmen, komt es darauf an, die Natur deßen festzusetzen, was Zuneigung und Liebe erzeugt. Geliebt wird dasjenige, was entweder gut, oder angenehm, oder nützlich ist, und da wiederum das Nützliche nach seiner Beziehung zu einem

Guten oder Angenehmen geschätzt wird, so kann man das Gute und Angenehme überhaupt als die Zwecke der Liebe betrachten. Es scheint aber ein jeder nur das zu lieben, was für ihn nach seiner subjectiven Beurtheilung ein Gut ist, mithin nur das, was er für ein Gut hält, nicht eben das, was in der That für ihn ein Gut wäre. Diejenige Liebe gleichwohl, welche die Ursache der Freundschaft ist, ungeachtet sie auch auf das Gute oder Angenehme oder Nützliche gerichtet ist, betrifft doch nur Menschen, in einem gewißen eingeschränkten Sinne auch Thiere, niemals leblose Dinge. Die Freundschaft erfodert ein gegenseitiges Wohlwollen der Freunde, einen gegenseitigen Wunsch, daß es dem einen wie dem andern gut gehe, und gegenseitige Ueberzeugung von der Aufrichtigkeit dieses Wunsches, sey es nun, daß das gegenseitige Wohlwollen der Person ein Gutes oder Angenehmes zum Grunde hat. Es ist aber ungereimt, zu wollen, daß es einem leblosen Dinge gut gehe.

Ethic. ad Nicom. VIII, 1. sq. Magn. Moral. II, 11. sq. Eudem. VIII, 1. sq.

## §. 355.

Da die drey Gegenstände der Liebe, das Gute, Angenehme und Nützliche, der Gattung nach

nach verschieden sind, so giebt es auch verschiedene Arten der Liebe und der Freundschaft. Diejenigen, welche sich des Nutzens wegen lieben, lieben sich nicht um ihrer selbst willen, sondern um des Nutzens willen, welchen sie von einander ziehen. Auf gleiche Weise verhält sich es mit der Freundschaft, welche das Vergnügen bezweckt, oder Nutzen und Vergnügen zugleich. Solche Freundschaften also beruhen auf der Erreichung der äußern Absicht; werden daher leicht getrennt, sobald der Zweck des Nutzens oder Vergnügens nicht mehr erreichbar ist oder nicht wirklich erreicht wird; und diese Trennungen ereignen sich um desto häufiger, je wandelbarer Nutzen und Vergnügen sind, sowohl in Hinsicht auf die Gegenstände, als auf die Subjecte. Freundschaften des Nutzens wegen findet man am meisten unter den Alten; denn die Alten suchen nicht mehr das Angenehme, sondern das Nützliche, und auch junge Leute von eigensüchtiger Denkart sehen mehr auf den Nutzen. Eine gesellige Verbindung des Umgangs ist hiebey nicht; oft sind die Leute einander selbst nichts weniger als angenehm; nur das Nützliche ist es, was ihnen die gegenseitige Freundschaft angenehm scheinen läßt. Zu dieser Art Freundschaft gehört auch die sogenannte Gastfreundschaft. Die Freundschaft der Jünglinge aber bezieht sich doch größtentheils auf das Vergnügen. Da sie dem natür-

lichen lebhaften Hange zu angenehmen Empfindungen folgen, so umfassen sie alles mit Wärme und Zuneigung, was diesen Hang begünstigt; sie werden schnell Freunde, und sind es mit einem hohen Grade von Innigkeit. Da inzwischen der Hang zum Vergnügen mit den Jahren schwächer wird, die Empfänglichkeit für daßelbe dem Wechsel unterworfen ist, so verlieren sich nicht nur die Jugendfreundschaften, die zum Behufe des gemeinschaftlichen Vergnügens geschlossen wurden, gewöhnlich mit den Jahren; sondern sie hören auch oft eben so geschwind wieder auf, wie sie entstanden; und Jünglinge sind nicht selten an Einem Tage die eifrigsten Freunde und die heftigsten Feinde. Es ergiebt sich aus dem Bisherigen, daß nur diejenige Freundschaft für ächt und vollkommen gelten kann, welche durch das Gute und um des Guten willen gestiftet wird. Tugendhafte Menschen suchen ihr gemeinschaftliches Gute zu befördern, weil sie selbst an und für sich gut sind; ihre Freundschaft beruht auf der innern guten Gesinnung, nicht auf der zufälligen Erreichung eines äußern Zweckes; deshalb dauert ihre Freundschaft, so lange ihre moralische Güte dauert; die Tugend ist beständig und bleibt sich gleich. Gute Menschen sind zugleich als Freunde einander angenehm und nützlich; denn die Handlungen, welche eines jeden Charakter gemäß sind und mit demselben zusammenstim-

men,

men, erscheinen ihm auch als angenehm und nützlich, und edle Freunde werden in ihrem gegenseitigen Verhältniße keine andre Handlungen verrichten. Allein nach der Erfahrung sind Freundschaften dieser Art sehr selten, und das Sprichwort ist wahr: Man muß erst manches Maaß Salz mit einander verzehrt haben, ehe man sich kennt. Daher muß man Niemanden zum Freunde aufnehmen, den man nicht vorher genau geprüft hat, ob er freundschaftliches Vertrauen verdiene. Wer schnell Freundschaft schließt, will Freund seyn, aber ist es nicht, bevor er nicht den Werth des Andern sicher erkundet hat. Der Entschluß zur Freundschaft wird bald gefaßt; allein die wahre Freundschaft selbst wird nicht zugleich mit ihm gebohren.

## §. 356.

Aus den drey nach ihren Gegenständen verschiedenen Gattungen der Freundschaft erhellt auch, daß böse Menschen nur des Nutzens oder Vergnügens wegen Freunde seyn können; denn in Beziehung auf diese Zwecke stimmen sie mit einander zusammen; hingegen daß um ihrer selbst willen nur die Guten Freunde sind. So wie aber in Ansehung der Tugend einige durch

ihre bloße in der Gemüthsstimmung gegründete Fähigkeit zu derselben, andere durch wirkliches tugendhaftes Handeln gut genannt werden; so üben auch einige die Freundschaft in wirklichem Umgange, und in gegenseitigen wirklichen Leistungen des Wohlwollens; andere, durch die Entfernung des Orts getrennt, üben zwar solche Leistungen nicht wirklich, sind aber doch der Gesinnung nach dazu gestimmt; wiewohl bey den letztern, wenn die Abwesenheit lange währt, die Freundschaft durch die Vergessenheit erlöschen kann. Auch bey guten Menschen darf gleichwohl die Freundschaft, wenn auch vom äußern Nutzen, doch nicht von allem sinnlichen Vergnügen entblößt seyn. Denn die menschliche Natur strebt nach nichts so sehr, als wie nach angenehmen Empfindungen, und sie verabscheut das Unangenehme; mit einem lästigen unangenehmen Menschen kann Niemand ganze Tage verleben; die Reichen und Glücklichen, die allenfalls den Nutzen von Andern entbehren, können doch nicht des frohen Umgangs mit Andern entrathen; die Freundschaft bedarf also nothwendig auch immer einer gegenseitigen Annehmlichkeit der Personen, die sie mit einander pflegen. Daher sind Greise und finstere mürrische Menschen zur Freundschaft wenig oder gar nicht geschickt. Sie haben selbst wenig oder gar keinen Sinn für das

Ver-

Vergnügen, und noch weniger Fähigkeit, andern Vergnügen zu machen.

Ethic. ad Nicom. VIII, 6.

§. 357.

Die Freundschaft ist mit Liebe und Zuneigung verknüpft, aber dem ungeachtet von beyden an und für sich genommen verschieden. Die Zuneigung und Liebe ist ein leidenschaftlicher Affect (πάθος); die Freundschaft ist eine besonnene Gemüthsstimmung (ἕξις). Liebe und Zuneigung findet auch gegen leblose Dinge statt. Gegenliebe setzt allemal einen Entschluß des überlegenden Willens voraus; sie ist folglich nicht ein bloßer Affect; und Gegenliebe ist nothwendige Bedingung der Freundschaft. Unsern Freunden wünschen wir Gutes zu thun, ihrer selbst wegen, nach einer vernünftigen Ueberlegung, nicht um einem leidenschaftlichen Affecte nachzuhangen. Ein guter Mensch, der Freund eines andern wird, ist selbst demjenigen, deßen Freund er wird, ein Gut; beyde Freunde also lieben in einander gegenseitig ein eigenes Gut, und erwiedern Gleiches mit Gleichem ihrem Willen und den Sachen nach. Aus dem Grunde pflegt man die Freundschaft

durch die Gleichheit zu erklären. Bey diesem Begriffe der Freundschaft ist es ebenfalls klar, daß Niemand eine vollkomne Freundschaft mit Vielen unterhalten kann; so wenig wie Jemand viele Dinge zu gleicher Zeit lieben kann; weil eine vollkomne Liebe stets an das Zuviel grenzt, und die Natur dieses nur für Einen Gegenstand zuläßt. Auf der andern Seite ereignet es sich eben so wenig, daß Viele zu gleicher Zeit Einem und demselben gefallen, oder auch gute Menschen sind. Man muß auch erst mit den Leuten länger umgehn, sie prüfen in diesen und jenen Verhältnissen, in welchen sie zu uns handeln, und das ist gar schwer. Wohl kann es geschehen, daß Jemand des Nutzens und des Vergnügens wegen Vielen gefalle; denn viele Menschen haben Bedürfniß, und dies läßt sich von Einem durch mancherley Dienste in kurzer Zeit befriedigen. Da sieht denn dasjenige Verhältniß der Freundschaft am ähnlichsten, das auf das Vergnügen gerichtet ist, wo Einer dem Andern leistet, was ihn vergnügt, wie bey der Freundschaft der Jünglinge. Freundschaft mit Vielen des Nutzens halber herscht insbesondre unter Kaufleuten.

§. 358.

§. 358.

Die Freundschaft besteht demnach in einer gewissen Gleichheit der Gesinnungen, oder auch der verhältnißmäßigen Leistungen der Personen für ihre beyderseitigen Zwecke. Denn entweder leisten beyde einander daßelbe und sind geneigt, einander Gutes zu erwiedern, oder sie vertauschen gegenseitig ihre Güter, z. B. Nutzen gegen Vergnügen. Noch giebt es aber eine besondre Art der Freundschaft, die sich auf die **Vorzüglichkeit** (ὑπεροχη) des Einen stützt, durch welche der Andre zum Wohlwollen gegen Jenen verbunden wird. Das sind die Freundschaften zwischen dem Vater und Sohne, dem Greise und Jünglinge, Manne und Weibe, Herrn und Knechte. Auch diese selbst sind wiederum von einander verschieden. Nicht nur ist die Freundschaft der Eltern und Kinder eine andere, als wie die der Herrn und Unterthanen; sondern auch die Freundschaft des Vaters mit dem Sohne, des Mannes mit dem Weibe, ist nicht dieselbe mit der des Sohnes gegen den Vater, und des Weibes gegen den Gatten. Jedes von diesen hat eine verschiedene Tugend, verschiedene Eigenschaften, und verschiedene Zwecke bey seiner Liebe und Zuneigung. Auch solche Freundschaften können nur fest seyn und dauern, wenn jeder leistet, was er in seinem Verhältniße zu leisten verpflichtet

ist, und dieses Verhältniß der Leistungen wird durch den Grad der Vorzüglichkeit der bey jenen Freundschaften interessirten Personen bestimmt. Derjenige, welcher vorzüglicher ist, und für den gemeinschaftlichen Zweck größern Nutzen schafft, muß mehr geliebt werden, als lieben; nur durch diese Beobachtung der richtigen Verhältnißmäßigkeit der Liebe kann auch für solche Freundschaften die **Gleichheit** der Personen und Leistungen erreicht werden, die eine Bedingung der Freundschaft überhaupt ist.

## §. 359.

Man muß unterscheiden die Gleichheit als Bedingung der Freundschaft von der Gleichheit als Bedingung der äußern Gerechtigkeit. Bey jener komt zuerst in Erwägung der verhältnißmäßige gleiche Werth der Personen; und zweytens die verhältnißmäßig gleiche Leistung der Zahl oder Qualität nach; bey dieser hingegen komt zuerst in Erwägung die verhältnißmäßig gleiche Leistung der Zahl oder Qualität nach; und hernach der verhältnißmäßig gleiche Werth der Personen. Dies leuchtet daraus ein, daß, wenn Jemand von dem Andern durch Tugend, Laster, Reichthum u. w. zu verschieden, zu entfernt ist, keine Freundschaft unter ihnen, nicht

ein-

einmal ein Anspruch auf dieselbe statt hat. So haben die Götter und die Könige keine Freunde, und es fällt den Dürftigen oder Nichtswürdigen nicht ein, nach der Freundschaft der Vornehmsten und der Weisesten nur zu trachten. Wie weit das Verhältniß des Werthes der Personen sich erstrecken müsse, um die Möglichkeit der Freundschaft zu begründen, davon läßt sich freylich die Grenze nicht genau festsetzen; es mag dem Einen im Verhältnisse zu dem Andern vieles abgehn, und dennoch eine Freundschaft unter beyden seyn; ist gleichwohl der Abstand zu groß, wie zwischen Göttern und Menschen, so kann keine Freundschaft existiren. Wer also einen Freund sich zu erhalten wünscht, der mag ihm Gutes gönnen und fördern; nur muß er ihm nicht eine Höhe des äußern Glücks wünschen, die den Abstand von ihm zu groß macht; denn in diesem Falle wird er in dem Andern den Freund verlieren. In der Tugend kann Niemand wider Willen des Andern einen zu hohen Abstand erlangen; denn dieser kann es ihm hierin immer gleich thun, sobald er selbst will. So wie nun aber zur Freundschaft eine verhältnißmäßige Gleichheit des Werthes der Personen erfoderlich ist, so gehört auch dazu eine verhältnißmäßige Gleichheit der gegenseitigen Leistungen. Durch die Vernachlässigung derselben geschieht es, daß viele Menschen keine Freunde gewinnen können, oder

sich

sich anstatt der Freunde nur Schmeichler erwerben. Die meisten Menschen wollen aus einer natürlichen Ehrsucht mehr von Andern geliebt seyn, als selbst Andere lieben. Bey einer solchen Gesinnung ist wahre Freundschaft nicht möglich. Diese ist nur denkbar, wenn Jemand zum mindesten in eben dem Grade selbst liebt, in welchem er sich von Andern geliebt zu werden sehnt.

## §. 360.

Die Bedingung, daß Freunde eben so sehr, oder in einem höhern Maaße, selbst lieben müssen, wie sie sich lieben lassen, erklärt am genausten, was für Menschen Freunde seyn, und wie ihre Freundschaft sich am längsten erhalten könne. Nur diejenige Freundschaft nämlich kann von Festigkeit und Dauer seyn, wo jeder den Andern verhältnißmäßig selbst liebt; hierdurch werden sie einander gleich, und vermöge dieser Gleichheit können die übrigens ungleichsten Menschen der herzlichsten Freundschaft mit einander pflegen. Auch aus diesem Grunde wird die Freundschaft der Tugendhaften immer die bewährteste seyn. Sie werden nie etwas von einander fodern, was sie selbst nicht zu leisten geneigt seyn würden; sie werden nie böse Handlun-

lungen begehen, noch die Freunde zu Gehülfen derselben misbrauchen wollen. Die Freundschaft böser Menschen hingegen wird sich nicht lange behaupten; denn in den Bösen ist überhaupt nichts Beständiges und sich gleich Bleibendes; ihre Gesinnung gegenseitig wechselt sehr leicht, und muß wechseln, weil nur ihre gemeinschaftliche Schlechtigkeit sie verknüpft, und diese sich bald selbst aufreibt. Dauernder sind Freundschaften des Nutzens und Vergnügens wegen; aber von den Objecten dieser hängen sie auch ganz ab, und hören auf, so wie diese aufhören. Freundschaften des Nutzens und Vergnügens wegen werden oft von Personen mit entgegengesetzten Eigenschaften in dieser Beziehung geschlossen; z. B. zwischen dem Reichen und Armen, dem Gelehrten und Ungelehrten, dem Schönen und Häßlichen. Indessen muß doch, wenn wirklich Freundschaft gedeihen soll, der Eine immer ein Gut haben, womit er das Gut des Andern eintauscht, sey es nun etwa Annehmlichkeit des Umgangs gegen Reichthum, oder Reichthum gegen Gelehrsamkeit, u. w. Wo ein solches Gut auf einer Seite gänzlich gebricht, ist Freundschaft nicht möglich. Deswegen machen sich häßliche Verliebte so oft lächerlich, weil es ihnen bey einer der geliebten Person entgegengesetzten Eigenschaft an Allem fehlt, was diese ausgleichen, und die Zuneigung anziehen könte.

§. 361.

## §. 361.

Zwischen Freundschaft und Gerechtigkeit ist eine Verwandtschaft; sie gehn beyde dieselben Gegenstände und dieselben Personen an. In einer gesellschaftlichen Verbindung jeder Art gilt ein gewißes Recht und eine gewiße Freundschaft. Menschen, die zusammen reisen, schiffen, streiten, nennen sich Freunde, und beobachten gegen einander gewiße Rechte; und dies überhaupt erstreckt sich so weit, wie sich die Geselligkeit erstreckt. Freundschaften finden in einem höhern und geringern Grade statt, und so auch die Rechte. Eltern haben gegen Kinder größere Rechte, als Brüder gegen Brüder, Genossen gegen Genossen, und Bürger gegen Bürger. In eben dem Verhältniße steigen die Beleidigungen dem Grade nach. Es ist ungerechter, einen Freund zu betrügen, als einen Mitbürger, einem Bruder nicht Hülfe zu leisten, als einem Fremden, einen Vater mishandeln, als irgend einen Andern. Mit der Erhöhung der Freundschaft wird auch das Recht erweitert, gleichsam als ob beyde in einer nothwendigen Reciprocität mit einander wären. Alle gesellschaftliche Verbindungen überhaupt aber gleichen den Theilen und Gliedern der bürgerlichen Gesellschaft. Denn die Menschen leben und wirken immer zusammen ihres Unterhaltes, Vortheiles und Wohles wegen; und auch die bürgerliche Gesell-

schaft

schaft ist ursprünglich bloß des Nutzens wegen gestiftet. Der Zweck der Gesetzgebung und des Rechts ist das **gemeine Beste**; der Zweck der Privatgesellschaft und der Privatfreundschaft ist das **besondere Beste** eines Jeden. Demnach verhält sich die Privatgesellschaft zur bürgerlichen, wie der Theil zum Ganzen; die bürgerliche besteht aus Freunden im weitesten; die Privatgesellschaft aus Freunden im engern und engsten Sinne. Auch öffentliche Gesellschaften können bloß des Vergnügens wegen sich verbinden, z. B. zum Tanze, zum Opfer, und andern Festlichkeiten.

§. 362.

**Aristoteles** verfolgt die Verwandtschaft des freundschaftlichen und rechtlichen Verhältnißes noch weiter, und betrachtet sie auch nach ihrer Verschiedenheit in den verschiedenen Staatsverfassungen. Er nimmt drey rechtliche und vernunftmäßige Arten der Staatsverfassung an, und eben so viele Ausartungen derselben, oder unrechtliche Verfassungen. Jene sind die **Monarchie**, die **Aristokratie**, und die Herrschaft der Begüterten (**Timokratie**, wo der politische Werth des Bürgers durch sein Vermögen bestimmt wird; eine Staatsform, die sonst auch

schlechte

schlechthin Politie heißt). Unter diesen Staatsverfassungen erklärt A. die Monarchie für die beste, und die Timokratie für die schlechteste. Eine Ausartung der Monarchie ist die Tyrannis, der Aristokratie die Oligarchie, und der Timokratie die Demokratie. Der Monarch besitzt, als solcher, oder sollte besitzen mehr Güter, als irgend einer der Unterthanen; er hat also kein Bedürfniß weiter, und braucht nur auf den Vortheil der Unterthanen zu sehn. Daher ist das freundschaftliche Verhältniß zwischen ihm und den Unterthanen dem ähnlich, was zwischen Eltern und Kindern obwaltet; deswegen nennt auch Homer den Zeus den Vater der Götter und Menschen. In der Aristokratie herschen mehrere, die sich aber durch Tugend, Einsicht und persönliche Würde vor den übrigen auszeichnen. Das freundschaftliche Verhältniß zwischen ihnen und den Unterthanen gleicht dem zwischen Gatten und Gattinn. Der Mann herscht durch seine Würde und Einsicht, und in den Dingen, worüber ihm die Herrschaft geziemt; er überläßt dem Gutachten des Weibes, was der Beurtheilung und Handhabung deßelben am besten unterworfen wird. Wollte der Mann schlechterdings in Allem herschen, würde die Aristokratie in Oligarchie übergehn; denn dies thäte er nicht kraft seiner größern Würde und Einsicht. Zuweilen herschen die Weiber freylich, wenn sie etwa als reiche Erbinnen geheyrathet haben;

dann herschen sie aber nicht durch Tugend, (wie es in der Aristokratie seyn sollte), sondern durch Reichthum und willkührliche Macht, wie in der Oligarchie. Die Verfassung, wo der Grad des Vermögens den Grad der politischen Rechte des Bürgers bestimmt (Timokratie), ist dem freundschaftlichen Verhältniße unter Brüdern am ähnlichsten. Die Glieder sind einander gleich, nur am Alter von einander verschieden; d. i. was das größere Vermögen zum Unterschiede der Bürger in der Timokratie beyträgt, trägt zum Unterschiede der Brüder in ihrem gegenseitigen Verhältniße das höhere Alter bey. Sind das Vermögen der Bürger und das Alter der Brüder gar zu verschieden, so besteht die Freundschaft nicht. Von der Seite ist die Timokratie Familien ähnlich, die keinen Herrn haben, wo alle Hausgenossen auf gleiche Weise regieren wollen, oder wo ein schwacher einfältiger Hausvater ist, bey dem sich jeder gleiche Freyheit und Ansehn anmaaßt. Der Tyrann achtet nicht auf den Vortheil seiner Unterthanen, sondern nur auf den eigenen; hier findet kein freundschaftliches Verhältniß der Unterthanen mit ihm statt; ein Tyrann kann nur Heuchler und Schmeichler haben, nicht Freunde. In der Oligokratie ist derselbe Fall, und das Verhältniß der Unterthanen zu den Oligokraten ist, weil die Zahl dieser größer ist, noch drückender. Die Timokratie wäre an und für sich



Bayerische Staats-Bibliothek München

genommen die beste Verfassung, und der Monarchie noch vorzuziehn; die politischen Rechte sind bey derselben möglichst gleich unter die Bürger vertheilt. Aber sie artet gar zu leicht in Demokratie aus, und das ist die denkbar schlimmste Verfassung von allen.

Ethic. ad Nicom. VIII, 12. S. weiter unten.

§. 363.

Ausser den Zwecken des Nutzens oder Vergnügens, um deren willen sich Freunde mit einander verbinden; denn auch eine Freundschaft, die auf der gegenseitigen persönlichen Schätzung moralischer Seelengüte beruht, darf doch nicht ohne allen Nutzen, zum mindesten nicht ohne alle äußere Annehmlichkeit seyn; können auch noch manche andre Ursachen zur Erzeugung, Unterhaltung und Verstärkung der Freundschaft beytragen; danach die Beschaffenheit und das Verhältniß der Personen ist, unter welchen sie existirt. Die freundschaftliche Verbindung unter Mitbürgern, Zunftgenossen, Reisenden, selbst die Gastfreundschaft, entspringen lediglich aus der Vorstellung des gemeinschaftlichen Zwecks, welche die Individuen zur

Ue-

Uebereinkunft der gegenseitigen Gesinnungen gleichsam in einem stillschweigenden Vertrage bestimmt. Zur Freundschaft unter Verwandten wirkt schon noch eine andere Ursache mit, und diese ist das Verhältniß der Eltern zu ihren Kindern. Die Eltern lieben die Kinder, als einen Theil ihrer selbst, und die Kinder die Eltern, als die Urheber ihres Daseyns und ihrer Erziehung. Die Liebe der Eltern zu den Kindern ist aber stärker und inniger, als umgekehrt; jene sind lebhafter überzeugt, daß sie den Kindern das Daseyn gaben, als diese, daß sie es von ihnen empfiengen; das Erzeugte ist dem Erzeugenden näher verbunden, als das Erzeugende dem Erzeugten; auch ist die Liebe der Eltern durch die längere Dauer stärker geworden, da sie mit der Geburt der Kinder begann, bey den Kindern aber erst später mit dem Bewußtseyn deßen anfängt, was sie den Eltern verdanken; weswegen auch die Mütter die Kinder zärtlicher lieben, als die Väter. Wiederum lieben sich Brüder und Schwestern unter einander, weil sie von denselben Eltern abstammen, und in diesen gleichsam Ein Wesen ausmachen; daher man sie Ein Blut, Ein Geschlecht, zu nennen pflegt. Die Gleichheit des Alters, die Gemeinschaft der Erziehung, thun ebenfalls das ihrige hinzu. Die Freundschaft der Verwandten, als solcher, entspringt abermals aus der Verbindung mit jenen. Weil

Kinder den Eltern, Brüder den Brüdern, Verwandte den Verwandten oft durch viele Wohlthaten verpflichtet werden, weil sie zusammen leben und einerley Interesse sie leitet; so sind solche Freundschaften in der Regel herzlicher und vertrauter, als unter Fremden. Unter allen Freundschaften überhaupt aber ist die natürlichste und innigste zwischen dem Gatten und der Gattinn. Hier vereinigt sich alles, oder sollte dem Zwecke der ehelichen Gesellschaft nach sich vereinigen, was einer Freundschaft nur Reiz und Werth verleihen mag. Der frohe Genuß gegenseitiger Herzensgüte, Hülfe, und Freude, wird durch die Geschlechtsverbindung zum seeligsten Gefühle erhöht. Ihre Kinder werden ein neues Band der Freundschaft, und eine kinderlose Ehe entbehrt unter andern auch deswegen sehr viel.

Ethic. ad Nicom. VIII, 14.

## §. 364.

Da von der verschiedenartigen Natur des Objects der Freundschaft, und der Personen, welche sie unterhalten, auch die größere oder geringere Festigkeit der Freundschaft abhängt; so giebt eben dieselbe auch Regeln an die Hand, welche beobachtet

tet werden müssen, wenn die Freundschaft nicht bald gebrochen, oder sehr gemindert werden soll. Am meisten und leichtesten entstehn Zwistigkeiten und gegenseitige Beschwerden in Freundschaften, deren Hauptobject der Nutzen ist. Denn Freunde, welche die Tugend vereinigt zur Harmonie der Seelen, sind bemüht, sich einer um den andern Verdienst zu erwerben, wie dies der Tugend und einer ächten Freundschaft eigen ist; dabey können niemals Vorwürfe oder Streitigkeiten sich erheben; niemand ist feindseelig gestimmt gegen den, welcher ihm wohl thut und wohl will; vielmehr sucht jeder immer das Wohlwollen des Andern von seiner Seite zu erwiedern. Auch bey Freundschaften, die auf gegenseitiges Vergnügen berechnet sind, kommen seltener Klagen vor. Leben die Freunde froh zusammen, so erreichen sie, was sie wünschten, und wer sich darüber beschwert, daß er von dem andern kein Vergnügen genieße, scheint gewissermaaßen lächerlich, da es gar nicht nothwendig ist, und lediglich auf seiner eigenen Willkühr beruht, ganze Tage mit ihm zuzubringen. Ganz anders aber verhält es sich bey Freundschaften des Nutzens wegen. Hier verlangt der Eine immer mehr, als der Andere gewähren zu müssen meynt; er glaubt weniger zu empfangen, als ihm gebührt, oder als er bedarf; gleichwohl ist der Andre außer Stande so viel zu leisten. So wie aber das Recht zwiefach ist, ein natür-

liches und ein positives, so beruht auch die Freundschaft des Nutzens wegen theils auf den Gesinnungen der Personen, theils auf Begriffen des Rechts, und es entstehn Beschwerden, sobald nicht eben die freundschaftliche Gemüthsstimmung, welche die Verbindung schloß, die Ursachen derselben aus dem Wege räumt, oder unanstößig erscheinen läßt. Beruht eine Freundschaft des Nutzens wegen ganz auf Begriffen des Rechts, so ist sie ein kaufmänniſches Verhältniß, und kann nur so lange Bestand haben, als der Eine dem Andern pünctlich leistet, was der Vertrag mit sich bringt. Beruht sie aber auf der gegenseitigen Gesinnung, so giebt und leistet der Eine freylich dem Andern als Freund; aber beyde setzen doch dabey stillschweigend voraus, daß dem Einen von dem Andern wenigstens eben so viel, und allenfalls mehr zukommen werde, als er ihm geleistet hat, gleichsam als ob er das Geleistete nicht ihm geschenkt, sondern nur geliehen hätte. Entspricht nun der gethanen die gegenseitige Leistung nicht, so ist Unzufriedenheit eine fast unvermeidliche Folge. Man kann es als Regel ansehn, daß die Menschen zwar das Moralischgute der Gesinnungen und Handlungen schätzen, und in ihre eigne Art zu denken und zu handeln zu übertragen wünschen; aber sie ziehn dennoch das vtile vor; und wenn Jemand von einem solchen Charakter dem Andern eine Wohlthat erweist,

so hofft er insgeheim, daß dieser sie, falls er anders das Vermögen dazu hat, erwiedern werde, und nimmt es übel, wenn er sie nicht erwiedert. Sollen deswegen Freundschaften der Art länger bestehn, so muß Jemand beym Empfange eines Freundschaftsdienstes darauf bedacht seyn, ihn mit einem gleichen zu vergelten, und, wenn dieses seine Kräfte übersteigen sollte, lieber ihn ablehnen. Es läßt sich zweifeln, ob der Werth einer freundschaftlichen Leistung nach dem Verhältniße des Leistenden zu beurtheilen sey, oder nach dem Verhältniße deßen, welchem er geleistet wurde? Gemeiniglich pflegt Jener ihn höher anzuschlagen, und dieser ihn für geringer zu halten, als er ist. Jener pflegt bey seiner Leistung sehr viel auf das Bedürfniß, Unglück, die Gefahr des Andern, zu rechnen; dieser zieht die Leichtigkeit des Freundschaftsdienstes auf Seiten des Andern, und die Gelegenheit, eben den Dienst auch von Fremden zu erhalten, in Erwägung. Nach unparteyischer Entscheidung wird der Werth eines Freundschaftsdienstes durch den Nutzen bestimmt, welchen er für den Empfänger hatte; der Leistende kann nur eine solche Gegenleistung erwarten, die dem Nuzzen entspricht, welchen seine eigene Leistung für den Andern hatte. Bey Freundschaften, welche die Tugend schließt und begründet, sind Rücksichten der Art nicht nöthig.

Ethic. ad Nicom. VIII, 15.

§. 365.

Wie Zwistigkeiten in den Freundschaften des Nutzens wegen leicht entstehen, so entstehen sie auch, obwohl minder leicht, in denen, welche die Vorzüglichkeit der einen Person in ihrem Verhältnisse zu der andern bewirkt. Auch hier maaßen sich wohl beyde Theile von einander mehr an, als einer dem andern gewähren will, und sobald dies geschieht, wird die Freundschaft getrennt. So verlangt oft der Vornehmere, Mächtigere, Reichere, mehr Ehrenbezeugung, mehr Gefälligkeit von dem Freunde, der sich eben jener Eigenschaften wegen ihm anschließt; und dieser verlangt wiederum von Jenem mehr Hülfe, mehr Begünstigung, als er genießt. Wenn hier wirklich von einem Theile, oder beyden, etwas versehn wird, so ist die einseitige oder gegenseitige Beschwerde gerecht. Freylich läßt sich das gleiche Verhältniß möglicherweise nicht überall realisiren, z. B. nicht zwischen den Eltern und Kindern, den Göttern und Menschen; was auch die Kinder den Eltern entgegen leisten mögen, sie bleiben dennoch jederzeit ihre Schuldner. Aber sobald es darauf angesehen ist, eine solche Freundschaft zu unterhalten, müssen beyde

Par-

Parteyen sich doch bestreben, das gleiche Verhältniß so weit zu realisiren, wie es möglich ist. An einem bösen undankbaren Menschen ist alle Hülfe und Begünstigung verloren. Weil die meisten Menschen lieber Hülfleistungen annehmen, als selbst Andern nützen wollen, so entspringt hieraus die gleichgültige Kälte der Vornehmen und Reichen gegen die Niedern und Dürftigen. Wie kann man von Jenen fodern oder erwarten, daß sie Menschen dienen sollen, von denen ihnen einer häufigen Erfahrung nach mit Nichts, wohl gar mit Undank und Beleidigung vergolten wird.

**Ethic. ad Nicom. VIII, 16.**

## §. 366.

Nach der Bestimmung des Wesens der **Freundschaft** überhaupt, ihrer verschiedenen Gattungen, der Gründe derselben in der Verschiedenheit der Gesinnungen, Bedürfniße und Zwecke der Menschen, der Bedingungen ihrer Dauer, beantwortet **Aristoteles** noch einige andere Fragen, die mit dieser Materie zusammenhängen. Von diesen Untersuchungen mögen nur die Resultate hier einen Platz finden. — Eine Freundschaft kann nicht bestehn, wo beyde

Parteyen den Werth ihrer Leistungen verschieden beurtheilen, und noch weniger, wo Leistungen versprochen, aber nicht gemacht werden. — Die Collisionen zwischen Pflichten gegen Freunde und gegen Fremde, so wie gegen nähere oder entferntere Freunde, können nur theils durch die größere oder geringere Verbindlichkeit gegen die einen oder die andern, theils durch die grössere oder geringere moralische Güte der Handlungen in Beziehung auf das Bedürfniß der bey der Pflichterfüllung interessirten Personen entschieden werden. * — Eine gebrochene oder aufgehobene Freundschaft darf nicht in gegenseitige Feindseeligkeit übergehn. — Alle Freundschaft entspringt aus der Selbstliebe, und wird durch diese bedingt. Böse Menschen müssen sich selbst hassen, und sind auch aus diesem Grunde zur wahren Freundschaft unfähig. — Wohlwollen (εὐνοια) ist noch nicht Freundschaft; aber der Anfang derselben; jenes äußert sich auch gegen Unbekante, und kann bloß innere Gesinnung bleiben, die Freundschaft nicht — Uebereinstimmung der Denkart (ὁμονοια) gehört zur Freundschaft, doch nur in praktischer Hinsicht. Theoretische Meynungen können bey Menschen verschieden, und einander entgegengesetzt seyn; das thut ihrer Freundschaft keinen Eintrag. Die Einigkeit, die hier erfodert wird, ist eben diejenige, welche man von Staaten rühmt, wenn die Bürger derselben in ihren Beschlüßen einmüthig

sind,

sind, und zur Ausübung derselben das ihrige auf gleiche Weise beytragen. Wo keine Uebereinstimmung der praktischen Denkart für einen gemeinschaftlichen Zweck statt findet, da ist auch keine Freundschaft möglich. Ein gemeinschaftlicher Zweck wird verfehlt, den Niemand besorgt; denn jeder verfolgt nur sein eignes Interesse; bey Disharmonie in den Beschlüssen und der Ausführung reibt sich der Staat selbst auf. — Es ist eine bekannte und gemeine Erfahrung, daß Wohlthäter ihre Clienten mehr lieben, als sie von diesen wieder geliebt werden, ob man gleich das Gegentheil vermuthen sollte. Der Grund der größern Liebe liegt auf Seiten der Wohlthäter darinn, daß sie immer die Wohlthat als ihr Werk mit Wohlgefallen betrachten, und der Begriff der Wohlthat in der Erinnerung mit dem Merkmale moralischer Güte verbunden ist. Im Gegentheile liegt der Grund der geringern Liebe auf Seiten der Clienten darinn, daß eine empfangne Wohlthat das Werk eines Andern ist, daß Niemand an eine äußere Verbindlichkeit mit Vergnügen denkt, und daß das Verhältniß des Clienten an und für sich kein Merkmal moralischer Güte an sich trägt. In der Undankbarkeit und Schlechtigkeit der Gesinnung ist die Ursache der Gleichgültigkeit gegen empfangene Wohlthaten und der Vergessenheit derselben nicht allemal zu suchen. — Man hat gefragt, ob Jemand sich

selbst

selbst mehr lieben müsse, oder seine Freunde? Denen, welche die Frage bejahend beantworteten, warf man ein, daß man gleichwohl selbstsüchtige Menschen tadle, und nur diejenigen edel fände, die dem Wohle ihrer Freunde das eigene nachsetzten. Aristoteles entscheidet dahin, daß die Antwort von einer richtigen Beurtheilung der Gegenstände der Selbstliebe abhänge. Sind diese Gegenstände zufällige äußere Güter, deren Besitz und Genuß Jemand zu sehr auf sich selbst bezieht, so beschuldigt man ihn mit Recht der Eigensucht. In dieser Hinsicht soll also ein edler Mann Freunde mehr lieben, als sich selbst, doch mit nöthiger Beobachtung des Mittelmaasses. Sind aber die Gegenstände Tugenden, so ist die Selbstliebe die rühmlichste von der Welt: aus Liebe zu sich selbst sich von keinem Freunde in tugendhaften Gesinnungen und Handlungen übertreffen zu lassen. — Es ist nicht rathsam, viel Freunde zu suchen, weil es der Natur der Menschen, der Dinge, und der Freundschaft selbst nach, nicht wohl möglich ist, viel Freunde zu erwerben und zu besitzen. Wer des Nutzens oder Vergnügens wegen viel Freunde sucht, verfehlt eben dadurch gewiß seinen Zweck. Ist aber auch die Freundschaft bloß auf den Genuß und die Beförderung gegenseitiger moralischer Güte gerichtet, so kann sie doch nur unter wenigen statt finden. Herzliche Liebe ist vermöge ihres Wesens nur auf Einen oder

We-

Wenige beschränkt. Wer Vieler oder Aller Freund seyn will, ist in Gefahr, Niemandes Freund zu seyn oder zu werden. — Man bedarf der Freunde im Glück, wie im Unglücke; in diesem, um von ihnen geholfen zu werden; in jenem, um sich seines Glückes zu freun, und Andern zu helfen. Es ist Charakter der heroischen Tugend, das Unglück nie den Freund zu sehr mit empfinden zu lassen; doch soll man aber auch sich seiner Hülfe nie aus Eigensinn entziehen. — Die Freundschaft mit edlen Menschen ist eines der trefflichsten und wirksamsten moralischen Bildungsmittel, sowie die Freundschaft mit bösen am ersten und mächtigsten die Sittlichkeit vergiftet. — Auch der vollkommen glückliche Mensch (*ευδαιμων*) kann der Freundschaft nicht entbehren. Es ist eine Sophisterey, wenn man sagt, der Glückliche besitze alle Güter, und bedürfe der Freunde nicht. Um des äußern Nutzens willen mag er ihrer überhoben seyn können, aber das Vergnügen der Freundschaft ist gerade eines der zur Glückseeligkeit wesentlich nothwendigen Güter.

S. Ethic. ad Nicom. das ganze neunte Buch; cf. Eudem. lib. VIII. Magn. Moral. II, 12 sq. — * Aristoteles hat das Schwankende seines Grundsatzes der Sittlichkeit sehr wohl eingesehen. Er bemerkt oft, daß man eine strenge Bestimtheit von den moralischen Regeln nicht fodern dürfe, nach

nach der Ueberzeugung, welche er von der besten Theorie des Sittlichen hatte. Nirgends aber hat er wohl die Unzulänglichkeit seines sittlichen Grundsatzes lebhafter empfunden, als da er auf die Untersuchung der Regeln zur Entscheidung der Collisionen unter Pflichten kam. Man bemerkt dies aus der Menge von Fragen, die er aufwirft, ohne sie eigentlich zu beantworten; aus den mancherley entgegengesetzten Bestimmungen, die er zusammenstellt, ohne eine Ausgleichung derselben zu bewirken. So fragt er, ob man einem Vater alles zugestehn, und in allem gehorchen müsse? oder ob der kranke Sohn eher dem Arzte folgen — bey der Wahl eines Feldherrn einem tapfern Kriegserfahrnen Manne seine Stimme geben solle? — Ob man sich mehr für einen Freund, oder mehr für einen rechtschaffenen Mann, interessiren müsse? — Ob man eher Jemanden einen erwiesenen Dienst vergelten, oder einem Freunde schenken solle, falls sich beydes nicht zugleich wolle thun lassen? — Unmittelbar nach diesen Fragen setzt er hinzu: Αρ' ουν παντα τα τοιαυτα ακριβως μεν διορισαι ου ῥαδιον; Πολλας γαρ και παντοιας εχει διαφορας και μεγεθει, και μικροτητι, και τῳ καλῳ, και αναγκαιῳ. Das Ungewisse in der Entscheidung jener Fragen bemüht er sich hernach noch mehr durch Beyspiele zu zeigen. Daß man nicht Einem und demselben bey obwaltender Collision schlechthin Alles leisten müsse, ist klar; aber was und wie einem

jes

jeden zu leisten sey, darinn liegt der Knoten. So ist es wohl Regel: Man muß eher empfangene Wohlthaten vergelten, eher eine Schuld tilgen, als Freunden Geschenke machen. Indessen dürfte doch die Regel auch Ausnahmen leiden; z. B.: Soll Jemand einen Andern, der ihn von Seeräubern losgekauft hat, wer er auch seyn mag, falls derselbe selbst in Gefangenschaft geräth, eher wieder loskaufen, oder ihm, wenn er das ausgelegte Geld zurück verlangt, dieses eher bezahlen, als das Geld zur Befreyung eines in Gefangenschaft gerathenen Vaters verwenden? Es scheine sogar, behauptet Aristoteles, daß Jemand den Vater eher loskaufen müsse, als sich selbst. Freylich sey hier nur von einer Schenkung die Rede, und dort von der Rückzahlung einer Schuld; gleichwohl sey die Schenkung in dem Falle moralisch nothwendiger, und man müsse sich also für diese bestimmen. Bisweilen sey es selbst nicht einmal billig, empfangne Wohlthat zu vergelten, da der Wohlthäter vielleicht deshalb wohlthätig war, weil er es gegen einen braven Mann zu seyn glaubte; hingegen der Vergelter vielleicht Grund hat, den Wohlthäter für schlecht gesinnt zu halten. Die moralischen Beweggründe sind hier demnach auf Seiten beyder handelnden Personen nicht von gleichem Werthe. Bey dem Allen muß man auch dem Vater nicht durchaus Alles leisten, so wenig wie dem Zeus durchaus Alles opfern. Man gebe jedem, was seinem persönlichen Verhältniße zu uns, und seinem Verdienste um uns gebührt;

das

das ist der Kanon, welchen Aristoteles zur ungefähren Entscheidung jener Collisionen aufstellt. Diesen Kanon, meynt er, bestätige auch die Praxis im gewöhnlichen gesellschaftlichen Leben. Blutsverwandte, die Glieder einer Familie, die Einwohner eines Orts, die Bürger eines Staats, schließen sich an einander; helfen einander und leisten sich gegenseitige Dienste nach dem nähern oder entferntern Verhältniße, in welchem sie zusammen stehn, und das ist auch der Gerechtigkeit vollkommen gemäß. Das Resultat dieser Aristotelischen Bemerkungen ist: Δει πειρατεον, το οικειον απονεμειν, και συγκρινειν τα ἑκασοις ὑπαρχοντα κατ' οικειοτητα και αρετην η χρησιν. Ὡν μεν ουν ὁμογενων ξοἰων ἡ κρισις· των δε διαφεροντων εργωδεσερα. Ου μην δια γε τουτο αποσατεον, αλλ' ὡς αν ενδεχηται, ούτω διορισεον.

## §. 367.

Aristoteles hatte den Zustand angenehmer Empfindungen, soferne er entweder eine Folge der vernünftigen Thätigkeit des Menschen ist, oder sich mit derselben verträgt, und sie begleitet, als ein wesentliches Bestandstück in den Begriff des höchsten Gutes aufgenommen (§. 329). Dieser Zustand angenehmer Empfindun-

dungen aber, bey seiner mannichfaltigen Beschaffenheit, und da er so im Allgemeinen gedacht mit dem Begriffe der **Wohllust** (ἡδονὴ) überhaupt zusammenläuft, bedurfte noch einer nähern Bestimmung und engern Einschränkung, um für ein ächtes Bestandstück des höchsten Gutes gelten zu können, und einerseits nicht das Aristotelische Moralsystem dem Verdachte auszusetzen, als ob es die Wohllust unbedingt begünstige, und sich im Wesentlichen folglich nicht von den Moralsystemen der **Epikureer** und **Cyrenaiker** unterscheide, andererseits in seiner Abhängigkeit von der Tugend, als der Bedingung, einzuleuchten. Ohnehin urtheilte A. sehr richtig, daß eine genauere Untersuchung der Wohllust, wie weit sie Zweck des vernünftigen Handelns seyn möge, zur sicherern Anwendung der Theorie der Sittlichkeit unumgänglich sey; da einmal die Menschen bey ihrem Thun und Lassen nach angenehmen Empfindungen überhaupt streben, die Beobachtung des sittlichen Gesetzes dies Streben auch nicht schlechthin ausschließt, und ohne an die menschliche Natur überspannte, und eben deswegen nicht zu realisirende, Foderungen zu thun, nicht ausschließen kann; mithin alles darauf ankomt, den Begriff der **sittlichen Wohllust** gehörig festzusetzen. Wie schon oben erinnert ist, so waren die Meynungen nicht nur des großen Haufens, sondern auch der berühmtesten Moralphilosophen vor und zu des

Aristoteles Zeit, über die Wohllust als Zweck des menschlichen Handelns sehr verschieden, und manche derselben einander geradezu widerstreitend. Einige erklärten sie allein für das höchste Gut; andere für ein großes Uebel an sich; andere wollten sie zwar an sich nicht für ein Uebel erklären; meynten aber doch, es sey der sittlichen Natur des Menschen angemeßner und rathsamer, die Wohllust in die Classe der Uebel zu setzen, um dadurch die Neigung der Menge zu ihr von ihr abzuziehen. Alle diese Meynungen, glaubte A., könten beym Volke nicht Eingang finden, weil sie auf entgegengesetzten Extremen beruhten, und ihnen die gemeinste Erfahrung widerspräche. Daß die Wollust überhaupt das höchste Gut sey, läßt sich so wenig einem Menschen, der nur einigermaaßen über die Gründe, Zwecke und Folgen des menschlichen Handelns nachgedacht hat, darthun zu seiner Ueberzeugung; als daß sie überhaupt ein Uebel sey. Das letztere wird bey einem Jeden durch das Bewußtseyn eines sinnlich angenehmen Zustandes widerlegt; eben des Uebertriebenen wegen, das die Behauptung enthält, wird sie verächtlich und lächerlich; und die Philosophen selbst widerlegen sie im Publicum durch ihre eigene Empfänglichkeit für sinnliches Vergnügen, von der besonders damals mehrere Sophisten auffallende Exempel gegeben hatten trotz allen ihren Declamationen über der Wohllust moralischen Unwerth. Aristoteles unternahm also

eine

eine tiefer eindringende Erörterung dieser Materie, da sie sowohl für das wirkliche Leben, wie für die Moral als Wissenschaft, ein so hohes Interesse hat. Nur die Wahrheit, sagte er, kann das Handeln der Menschen in dieser Hinsicht leiten, und Einfluß darauf haben. Einseitige falsche Behauptungen befördern die Wirksamkeit der Theorie des Sittlichen nicht, und können sie nicht befördern.

Ethic. ad Nicom. lib. X. Magn. Mor. I, 1 sq. II, 7. Ethic. ad Eudem. I, 1 sq. II, 1 sq. VI, 11 sq.

## §. 368.

Unter den Vertheidigern der Meynung, die **Wohllust** sey das höchste Gut, nennt A. vorzugsweise den **Eudoxus**. Dieser stützte sich insbesondre auf folgende drey Argumentationen. **Erstlich**: Alle lebendige Wesen, vernünftige und unvernünftige, streben nach angenehmen Empfindungen; dasjenige aber, wonach ein lebendes Wesen seiner Natur gemäß strebt, ist ein Gut, und das, wonach es am meisten strebt, ist ihm das höchste Gut; da nun alle lebendige Wesen nach der Wohllust streben, mithin sie für alle ein Gut ist, so muß sie auch überhaupt das

höchste Gut seyn. Zweytens: Alle lebendige Wesen fliehen den Schmerz, und erklären dadurch das Gegentheil deßelben für begehrenswerth. Drittens: Nur das ist das höchste Gut, was man nicht um eines andern Zweckes, sondern um sein selbst willen, begehrt. Von der Art ist aber unstreitig die Wohllust. Niemand fragt den Andern, warum er dem Vergnügen nachhänge; jeder setzt daßelbe als an sich begehrenswerth voraus; auch macht das Vergnügen jeden andern Gegenstand, mit dem es sich verknüpft, begehrenswerther; z. E. die Gerechtigkeit, Mäßigkeit; das Gute aber kann nur durch sich selbst erhöht und vergrößert werden. Aristoteles bemerkt hierüber: Daß die beyden ersten vom **Eudoxus** aufgestellten Gründe allerdings beweisen, die Wohllust sey für den Menschen ein Gut, nur fließe nicht aus ihnen, daß sie überhaupt genommen für sich allein das höchste Gut des Menschen ausmache. Das dritte Argument hingegen sey schon vom **Plato** gebraucht, die Meynung des **Eudoxus** u. a. zu widerlegen. Wenn das Angenehme mit einem andern Dinge verbunden ein höheres Gut bewirkt, so ist die Wohllust an und für sich nicht das höchste Gut; denn dieses darf nicht durch den Zusatz irgend eines andern Objects noch begehrenswerther werden können. Die Behauptung, daß die Wohllust zu den Gütern gehöre, wenigstens in einem bestimmten Sinne, rechtfertigt A. außerdem ge-

gegen mehr andere Einwürfe, die dagegen zu seiner Zeit vorgebracht waren. Sie liefen darauf hinaus: die Wohllust sey keine Qualität, könne also nicht ein absolutes Gut seyn (Ουκ εστιν των ποιοτητων η ηδονη, δια τουτ' ουδε των αγαθων); das Gut sey etwas Bestimmtes, die Wohllüst sey ein Unbestimmtes, indem sie einen höhern und geringern Grad zulasse; das höchste Gut sey eine Vollkommenheit; alles aber, was entstehe und sich bewege, (wie die Wohllust), sey unvollkommen; der Schmerz sey die Folge der Nichtbefriedigung eines Naturbedürfnißes; die Wohllust die Folge der Befriedigung deßelben; beyde bezögen sich aber bloß auf Zustände des Körpers. A. antwortet: Ist die Wohllust kein Gut, weil sie keine Qualität ist, so ist auch die Ausübung der Tugend und die daraus entspringende Glückseeligkeit kein Gut; denn auch diese ist keine Beschaffenheit. Das Unbestimmte der Wohllust subjectiv findet ebenfalls in Ansehung der Tugend statt; man nennt den Einen gerechter, tapferer als den Andern, und derselbe Mensch kann zu verschiedenen Zeiten mehr oder weniger gerecht und tapfer seyn. Objectiv verträgt sich die Wohllust als Gut sehr wohl mit der Unbestimtheit des Grades. Die Gesundheit ist etwas Bestimtes, und läßt dennoch das Mehr oder Weniger zu; sie ist weder in Allen, noch in demselben Subjecte, sich jederzeit gleich. Die Wohllust ist keine Bewe-

gung; jeder Bewegung ist Schnelligkeit oder Langsamkeit eigen in Vergleichung mit andern Bewegungen; nun kann freylich Jemand schnell oder langsam zum Genuße der Wohllust fortschreiten; aber schnell oder langsam genießen selbst kann er die Wohllust nicht. Was das Entstehn der Wohllust betrifft, so kann nicht jedes aus jedem entstehen; welches Dinges Entstehung Wohllust ist, deßen Untergang ist Schmerz; sonach wird die Wesenheit der Wohllust als eines Gutes durch den obigen Einwurf nicht aufgehoben. Daß sich Vergnügen und Schmerz nur auf Befriedigung und Nichtbefriedigung körperlicher Bedürfniße beziehen, gelte nur von gewißen Arten des Vergnügens, z. B. beym Essen und Trinken. Es gebe Vergnügungen mit gar keinem solchen Bedürfniße verknüpft, daß die Nichtbefriedigung deßelben Schmerz nach sich ziehe, wie das Vergnügen am Denken, an Schauspielen, an Melodien, an Gerüchen, die Vergnügungen der Erinnerung in der Phantasie. Wolle man sich endlich darauf berufen, daß mehrere Arten der Wollüste schändlich seyen, so lasse sich erwiedern, daß schändliche Wollüste nicht absolut angenehm seyen, sondern nur dem schändlichen Menschen; daß man nicht ein Vergnügen als Gut betrachten müsse, welches von schändlichen Ursachen herrühre, wie z. B. den Reichthum, den man einer Verrätherey verdankt; daß die Vergnügungen edler und unedler Art

seyen,

seyen, und tugendhafte Menschen nur jene, nicht diese genießen dürfen. Aristoteles entwickelt zuletzt aus der ganzen Debatte das Resultat: Die Wohllust ist nicht das höchste Gut, und ist auch nicht überhaupt genommen und unbedingt zu begehren; gleichwohl sind einige Arten derselben um ihrer selbst und ihrer Gründe willen für Güter zu halten.

Es könte auffallen, daß Aristoteles gerade den Eudoxus allein als Vertheidiger der von ihm bestrittenen Meynung, die Wohllust sey das höchste Gut, namentlich aufführt. Aber es scheint, daß er ihn für den gründlichsten Apologeten derselben ansah, und er fügt selbst einen dem Eudoxus sehr ehrenvollen Grund hinzu, warum er auf das Raisonnement deßelben vorzüglich die Aufmerksamkeit gerichtet habe. Die Philosophie des Eudoxus, sagt er, über die Wohllust als das höchste Gut des Menschen hat Eindruck gemacht und Beyfall gefunden wegen des persönlichen Charakters des Mannes mehr, als durch sich selbst. Denn er war ein ausgezeichnet frugaler und mäßiger Mann; der also nicht aus eignem Interesse der Wohllust das Wort zu reden schien, sondern weil es seine Ueberzeugung von der Wahrheit der Sache so mit sich brachte. Ethic. ad Nicom. X, 2. Uebrigens hat A. wohl die Gegner der Meynung, die Wohllust in einem bestimmten Sinne sey zu den Gütern zu rechnen, nur erträumt, wie aus ihren Ar-

gumenten selbst offenbar erhellt. Die Urheber dieser Argumente wollten damit beweisen, daß die Wohllust unbedingt genommen nicht das höchste Gut seyn könne; daß sie überhaupt kein Gut sey, wollten sie nicht darthun. Sie wollten also gerade denselben Satz bewähren, den A. gegen sie, als seine vermeynten Gegner, in Schutz nimmt. Er hätte bloß zeigen sollen, daß ihre Gründe nicht wirklich bewiesen, was dieselben nach ihrer Absicht beweisen sollten. —

## §. 369.

Um nun zuvörderst die Natur des Vergnügens überhaupt richtig festzusetzen, bestimmte es Aristoteles genauer sowohl nach seinen negativen als positiven Prädicaten. Wie die jedesmalige Gesichtsempfindung, welche die Form eines Gegenstandes darstellt, in ihrer Art vollendet ist; so ist es auch die Empfindung des Vergnügens. Sie ist immer ein Ganzes und Vollendetes, und Niemand kann zu irgend einer Zeit eine Lust genießen, deren Form durch die Dauer vollendeter würde. Daher ist auch die Lust keine Bewegung. Jede Bewegung geschieht in der Zeit und ist auf einen Zweck gerichtet; jedes Moment der Bewegung ist nur ein Theil derselben und nichts Ganzes; das Vergnügen aber wird in jedem Momente ganz empfunden.

Be-

Bewegen kann sich Jemand bloß in einer Reihe von Zeitmomenten; Lust fühlen kann er in Einem Momente. Auch das Entstehn paßt deswegen auf das Vergnügen so wenig, wie auf den Punct oder die Monas. Offenbar läßt sich der angenehmen Empfindung kein Entstehen beylegen; denn dieses kommt, wie die Bewegung, nur dem zu, was nichts Ganzes und Vollendetes, sondern etwas Theilbares ist. Hiernach kann man nun die Natur der angenehmen Empfindung bestimmter erklären. Jeder Sinn äußert seine Thätigkeit in Beziehung auf das, was für ihn gehört, und zwar äußert er dieselbe vollkommen, wenn seine Beschaffenheit in aller Hinsicht vollkommen ist. Ist nun zugleich der Gegenstand einer vollkommenen Sinnesthätigkeit an sich selbst vollkommen, so entspringt hieraus die angenehme Empfindung für diesen individuellen Sinn. Das Vergnügen überhaupt ist also die Harmonie einer vollkomnen Thätigkeit der Sinnenorgane und vollkomner Objecte derselben. Es ist nicht die Thätigkeit selbst, weder der Sinnenorgane noch der Gegenstände, sondern ein Resultat beyder. Jeder Sinn liefert seine eigenen angenehmen Empfindungen; und diese sind auch mit dem Erkennen und Denken des Verstandes und der Vernunft verbunden. Je vollkomner das Organ, je vollkomner das Object, desto angenehmer der aus der gegenseitigen Thätigkeit beyder

resultirende Zustand. Das Vergnügen dauert, so lange das Verhältniß der Organe und Objecte, in welchem es gegründet ist, daßelbe bleibt. Weil aber die Thätigkeit der Organe wegen der subjectiven Beschaffenheit dieser nicht dieselbe bleiben kann; so ist auch das Vergnügen sich nicht gleich, und oft verschwindet es ganz. Das Streben nach angenehmen Empfindungen liegt bey dem Menschen schon in dem Grundtriebe des Lebens; denn das Leben ist eine Thätigkeit der Organe; jedes bezieht diese Thätigkeit auf die Gegenstände, welche es am meisten anziehn; und die angenehme Empfindung drückt die Vollkommenheit der Thätigkeit und ihrer Gegenstände, mithin die Vollkommenheit des Lebens selbst aus.

Ethic. ad Nicom. X, 4.

## §. 370.

Da jeder Sinn seine eigenen angenehmen Empfindungen liefert, so bedarf es eines Merkzeichens, nach welchem sich der Werth der einen Art angenehmer Empfindungen vor den andern abnehmen läßt; denn erst durch Festsetzung des höchsten Werthes eines angenehmen Zustandes ließe sich der Begriff der absoluten Glückseligkeit,

als

als eines Bestandstückes des höchsten Gutes, festsetzen. Die angenehmen Empfindungen selbst sind unter einander specifisch verschieden, nach den Gegenständen, und nach den Sinnen, aus deren Thätigkeit sie entspringen. Folglich giebt es nicht einen Gattungsbegriff des Angenehmen, oder der Wohllust, überhaupt. Dies erhellt unter andern daraus, daß eine Art des Vergnügens andere Arten aufhebt oder hindert. Wer an der Musik Vergnügen findet, wird, wenn er dieselbe hört, nicht zugleich auf eine Rede achten; das Vergnügen, das ihm die letztere gewähren könte, wird durch das Vergnügen an jener gestört werden. Nun sind aber die Thätigkeiten des Menschen überhaupt durch Tugend und Laster von einander verschieden; einige sind zu begehren, andere zu vermeiden, noch andere sind gleichgültig; und so verhält es sich auch mit den angenehmen Zuständen, die aus der Thätigkeit überhaupt entspringen. Das mit einer sittlich guten Thätigkeit verknüpfte Vergnügen ist gut; böse ist das mit einer moralischbösen verknüpfte. Dies bestätigt die Erfahrung dadurch, daß, so verschieden auch die Menschen in ihren Urtheilen über den Werth einzelner Arten angenehmer Empfindungen, z. B. der eigentlich sinnlichen des Gefühls, Geruchs, Geschmacks sind, sie dennoch alle darinn übereinstimmen, daß diejenigen Empfindungen wirklich gut sind, die sich mit dem Charakter

der Tugend vertragen. Die Tugend ist also auch der Maaßstab der wahren Glückseeligkeit, und nur das ist wahres Vergnügen, was der tugendhafte Mensch dafür hält und genießt. Hiebey, erinnerte A., müsse es Niemanden Wunder nehmen, daß manche Menschen einer Wohllust nachhiengen, die der tugendhafte Mann verschmähe und misbillige. Viele Dinge verstimmen und verderben den Menschen; und jene Wohllust ist nicht Wohllust an sich selbst, sondern nur für das Subject, welches sich dem Genuße derselben überläßt, nicht aber für den tugendhaften Mann.

## §. 371.

Wenn die wahre Glückseeligkeit in einem Vergnügen besteht, das entweder durch die Tugend (die vernünftige Thätigkeit) bewirkt wird, oder sich mit derselben verträgt, so folgt, daß die höchste Glückseeligkeit sich nur mit der vollkommensten Tugend zusammenfinden möge. Die vollkommenste Tugend kann aber nur in derjenigen Thätigkeit des Menschen gegründet seyn, welche an und für sich die edelste ist, man mag hierunter die Thätigkeit des Verstandes verstehn, oder sonst irgend eines Vermögens, das an sich

selbst

selbst edel und göttlich ist, und den höchsten Zweck ausdrückt. Nun können wir uns kein edleres Vermögen des Menschen vorstellen, als den Verstand, und, was durch den Verstand gedacht wird, ist von allem Erkennbaren das edelste; daher ist auch die höchste Glückseeligkeit mit der vollkommensten Thätigkeit des Verstandes verknüpft, und das Vergnügen, was aus der Betrachtung der Dinge und der Weißheit entspringt, ist das größte. Diese Glückseeligkeit hat zugleich den Charakter, daß sie am reinsten ist, und am längsten dauert; denn wir können uns länger mit der Betrachtung unterhalten, als mit irgend einer andern Beschäfftigung. Aristoteles fand es wahrscheinlich, daß der Besitz der Wissenschaft angenehmer sey, als das Suchen derselben. Ueberhaupt aber hat die Weißheit und das Streben nach derselben den Vorzug vor andern Arten der Glückseeligkeit, z. B. durch den Besitz äußerer Güter, daß der Weise sich selbst genug ist, anderer Hülfe nicht bedarf, den Genuß des Vergnügens, welches die Weißheit gewährt, stets in seiner Gewalt hat, und daher auch seinen Zweck völlig erreicht; dahingegen der Besitzer äußerer Güter, dem aber die Weißheit mangelt, seine Güter nicht zu gebrauchen, überhaupt nicht zu handeln weiß, und immer von den äußern Dingen und andern Menschen abhängig ist. Auch scheinet der Genuß der höch-

höchsten Glückseeligkeit Musse und Ruhe zu erfodern. Diese findet sich bey der äußerlichen bürgerlichen Thätigkeit nicht, selbst wenn sie noch so vernünftig ist, und noch so gut gelingt, also die größte Summe von Annehmlichkeiten verschafft, welche sie nur verschaffen mag; denn der edle Krieger, der edle Staatsmann, ist unter dem Wirbel seiner Geschäffte oft außer Stande, eben jener Annehmlichkeiten froh zu werden. Wo aber Jemand der Betrachtung der Dinge nachhängt, genießt er auch der Musse und Ruhe, und er wird vollends durch nichts im Gefühle seiner Glückseeligkeit gestört, wenn ihm die erfoderlichen äußern Güter nicht abgehn. Je vollkomner die Betrachtung und die dadurch erworbene Weißheit ist, je zureichender die äußern Güter, und je länger das Leben, desto höher steigt die gesamte Glückseeligkeit des Menschen. Wenn also der Geist mit dem übrigen Menschen verglichen etwas Göttliches ist, so ist auch ein Leben der Natur des Geistes gemäß ein göttliches im Vergleiche mit dem gewöhnlichen Menschenleben. Man muß sich hier nicht an die Warnung einiger kehren, daß man Mensch sey, und nur auf ein menschliches Handeln und menschliches Genießen Anspruch machen solle; der kümmerliche Sterbliche müsse nur nach einem kümmerlichen vergänglichen Glücke trachten, und damit zufrieden seyn. Vielmehr soll der Mensch, soviel

es geschehen kann, sich über das Loos der Sterblichkeit erheben, und alles thun, um dem Edelsten in ihm gemäß zu leben. Ob die Vernunft gleich ein kleines Ding an Grösse ist, so übertrifft sie doch alles Andere weit an Kraft und Würde. Ein jeder Mensch aber besitzt die Vernunft als seinen Theil und sein Eigenthum; es ist also ungereimt, wenn er nicht sein (das seiner Vernunft angemessene) Leben, sondern ein Leben lebt, das ihm fremde ist.

Ethic. ad Nicom. X, 6. 7. Aristoteles räumte demnach, um in der neuern philosophischen Sprache zu reden, der theoretischen Vernunft den Primat ein, da er die Glückseeligkeit als obersten Zweck des Menschen aufstellte, und den höchsten Grad derselben in der contemplativen Lebensart suchte; vorausgesetzt, daß die äußern Umstände dieselbe zugleich begünstigten. Ich füge hier eine Stelle bey, die an sich selbst, und auch in Hinsicht auf den Aristotelischen Begriff von der Unsterblichkeit der Seele, interessant ist: Ει δη θειον ὁ νους προς τον ανθρωπον, και ὁ κατα τουτον βιος θειος προς τον ανθρωπινον. Χρη δε ου κατα τους παραινουντας, ανθρωπινα φρονειν ανθρωπους οντας, ουδε, θνητα τον θνητον, αλλ' εφ' ὁσον ενδεχεται αθανατιζειν, και ἁπαντα ποιειν προς το ζην κατα το κρατιστον των

εν αυτω. Ει γαρ και τω ογκω μικρον εϛι, δυναμει και τιμιοτητι πολυ μαλλον ὑπερεχει παντων. Δοξειε δ' αν και ἑκαϛω ειναι τουτο, ειπερ το κυριον και αμεινον· ατοπον ουν γινοιτ' αν, ει μη τον αὐτε βιον αἱροιτο, αλλα τινος αλλε.

§. 372.

Der zweyte Grad der Glückseeligkeit ist eine Wirkung der äußern bürgerlichen Tugend, die man die eigentlich menschliche Glückseeligkeit nennen könte, weil sie mit der eigentlich menschlichen Tugend zusammenhängt. Auf diese Tugend haben die äußern Umstände und Verhältniße, der Körper, die Leidenschaften, großen Einfluß, und so wird auch die aus ihr entspringende Glückseeligkeit gar sehr durch diese modificirt. So bedarf der Liberale Geld, um liberal zu handeln, der Gerechte Vermögen, um seine Verbindlichkeiten, z. B. gegen Gläubiger, zu erfüllen, der Tapfere Macht und wackere Gefährten, um seine Tapferkeit zu zeigen; der Mäßige Ansehn und Freyheit zu handeln, indem man sonst nicht wissen kann, ob er mäßig sey, oder nicht. Man kann ferner fragen, ob die Tugend mehr in der

Ma-

Maxime oder in den äußern Handlungen liege? Sie liegt freylich in beyden, soferne sie vollkomne Tugend seyn soll; aber die äußere tugendhafte Handlung erfodert weit mehr zu ihrer Wirklichkeit, als die bloße Gesinnung. Die contemplative Tugend hat keine äußere Hülfsmittel nöthig; diese sind ihr wohl zuweilen hinderlich. Da aber einmal der Mensch mit andern Menschen leben muß, so muß er auch seine tugendhafte Gesinnung in äußern Handlungen darlegen; und hier tritt das Bedürfniß äußerer Hülfsmittel ein. Hieraus erhellt denn auch, daß die Glückseeligkeit, welche Folge der praktischen bürgerlichen Tugend ist, nicht die höchste seyn könne. Die Glückseeligkeit, welche wir den Göttern zuschreiben, kann daher ebenfalls nur eine Glückseeligkeit der contemplativen Tugend seyn. Aeussere bürgerliche Verhältniße und Handlungen dürfen wir nicht auf sie übertragen. Sie können nicht legal gedacht werden z. B. in Bezahlung von Schulden, in der Rückgabe von Depositen u. s. w., nicht tapfer in Gefahren; nicht liberal, weil sie Niemandem zu schenken haben, kein Geld, kein Eigenthum besitzen; nicht mäßig, weil lasterhafte ausschweifende Begierden bey ihnen ganz undenkbar sind. Gleichwohl sollen die Götter leben, und kein Mensch zweifelt an ihrem wirklichen Daseyn; sie müssen folglich auch ein Geschäfft, eine Thätigkeit, haben, und können nicht schlafend, wie Endymion,

vorgestellt werden. Demnach bleibt nichts ihnen beyzumessen übrig, als ein contemplatives Leben, und die damit verbundene höchste Glückseeligkeit.

Ethic. ad Nicom. X, 8.

## §. 373.

Die bisher charakterisirten Arten der Glückseeligkeit, die zugleich die höhern Grade der Glückseeligkeit überhaupt ausmachen, sind gewißermaaßen in der Gewalt des Menschen, und können von ihm selbst erworben werden. Es ist aber noch eine dritte Art der Glückseeligkeit übrig, die äußere, welche in dem Besitze sogenannter Glücksgüter besteht. Ungeachtet jene Arten der Glückseeligkeit ihrer ursprünglichen Verursachung nach von der Selbstthätigkeit des Menschen abhängen; so kann doch eben diese Thätigkeit ohne äußere Mittel nicht statt finden, und in einem vorzüglichen Maaße kann sie auch ohne vorzügliche Glücksgüter nicht gedeihen. Die Natur des Menschen ist nicht bloß mit geistiger Betrachtung, und vernünftiger bürgerlicher Wirksamkeit begnügt; der Mensch hat auch einen Körper, der der Nahrung, Pflege und Unterhaltung bedarf, und dazu gehören äußere Güter. So unentbehrlich diese aber auch sind,

so

so besteht doch in dem Besitze derselben und ihrem Genuße, selbst wenn sie einem Menschen in größter Fülle und Mannichfaltigkeit gegeben wären, und er die vollkommenste Empfänglichkeit für den Genuß hätte, die eigentliche und höchste Glückseeligkeit des Menschen nicht, obgleich dieses der Wahn des großen Haufens, besonders der Dürftigen, ist. Die äußern Güter sind nur als Mittel zur Glückseeligkeit zu betrachten; ihr Besitz und Genuß ist nicht eigentliche und wahre Glückseeligkeit selbst. Deswegen sind auch nur soviel äußere Güter für die wahre Glückseeligkeit erfoderlich, als da seyn müssen, um der contemplativen und bürgerlichen vernünftigen Lebensweise so nachzuhängen, wie es für ein bestimmtes Individuum möglich ist. Man braucht nicht Gebieter von Meeren und Ländern zu seyn, um edle und vortreffliche Thaten thun zu können, und dadurch die Glückseeligkeit, welche den tugendhaften Wandel unzertrennlich begleitet, zu erringen. Vielmehr kann Jemand bey mäßigen Glücksgütern tugendhafter und wirklich glückseeliger seyn, als im Schooße des Reichthumes und der Macht. Das beweist die Erfahrung des Tages und die ganze Geschichte, die weit mehr Edle und Glückseelige unter Privatpersonen aufzuzählen hat, als unter den mächtigen und reichen Dynasten. **Solon** urtheilte sehr richtig, daß er Menschen für die glückseeligsten erklärte, die bey einem

geringen Vermögen sich durch ein rühmliches Leben voll Weißheit, Tugend und Mässigung ausgezeichnet hatten. Die Güter Jemandes machen folglich nur alsdenn einen Theil seiner Glückseeligkeit überhaupt aus, wenn sie als Beförderungsmittel seiner Tugend erscheinen; die Tugend selbst aber ist der Glückseeligkeit ächteste und vornehmste Quelle; und wo sie bey Macht und Reichthume fehlt, da ist wohl ein Zustand thierisch angenehmer Empfindungen denkbar, aber keine Glückseeligkeit, wie sie die vernünftige Natur des Menschen sucht. Ein tugendhafter Mensch ist auch als solcher der Liebling der Götter, und wird von ihnen mit den Gaben des Glückes begünstigt. Denn wenn man den Göttern einige Sorge für die menschlichen Angelegenheiten zutraut, wie sie doch wahrscheinlich haben, so kann man auch von ihnen vermuthen, daß sie unter allen Dingen das Beste und ihnen am Nächsten Verwandte vorzüglich lieben werden. Dieses Beste ist aber die menschliche Vernunft und ein der Würde derselben gemäßes Leben. Sie werden folglich auch wahrscheinlich diejenigen Menschen am meisten belohnen und beglücken, welche einem solchen Leben nachstreben.

Ethic. ad Nicom. X, 9.

## §. 374.

Da Aristoteles das Wesen der Tugend in die Beobachtung des Mittelmaaßes beym Handeln in Beziehung auf die Affecten setzte; so müssen auch die Begriffe noch etwas genauer angegeben werden, welche er mit den Affecten verband. In den moralischen Werken, welche wir vom A. besitzen, hat er sich nicht auf eine Erklärung der Affecten eingelassen; er scheint dabey die Kentniß derselben, als zur physischen Natur des Menschen gehörig, vorausgesetzt zu haben. Die Bücher, in denen er sie besonders untersucht hatte, sind itzt verloren; es ist nur noch eine Charakterisirung der Affecten von ihm übrig, die in der **Rhetorik** vorkomt, wo er dem künftigen Redner Studium menschlicher Sitten und Affecten einschärft, und zum Behufe deßelben in Ansehung der erstern auf seine moralischen Schriften verweist, von den andern aber selbst eine Schilderung macht, und zugleich zeigt, wie der Redner auf dieselben einwirken könne. Er betrachtet hier wiederum die Affecten, sofern sie als Extreme, in deren Mitte der eigentliche der menschlichen Natur angemessene Zustand liegt, einander widerstreiten, und giebt von jedem die besondern Merkmale und gewöhnlichen Ursachen an. Den Anfang seiner Erörterung macht er mit den Affecten des Zornes und der **Besänftigung**. Der Zorn ist eine mit Schmerz

verbundene Begierde nach Rache wegen einer geglaubten Herabsetzung entweder unserer selbst, oder eines unserer Angehörigen. Sofern der Zürnende die Hoffnung hat, daß ihm seine Rache gelingen werde, ist sein Zustand auch mit einer angenehmen Empfindung verknüpft. Die geglaubte Herabsetzung, welche den Zorn erzeugt, kann sich äußern in Verachtung, oder Beeinträchtigung, (denn wer beeinträchtigt, setzt den andern in seiner Meynung von ihm herab), oder in wirklicher Beschimpfung. Wer den andern beschimpft, thut dieses entweder aus eigner Rachbegierde, oder um das Vergnügen zu genießen, welches die Meynung gewährt, daß man über andere erhaben sey, die sich durch die Beschimpfung anderer ausdrückt. Die Veranlassungen zu Handlungen der Herabsetzung einerseits, und zum Aufnehmen der Handlungen anderer für dergleichen andererseits, sind sehr mannichfaltig, nach der Mannichfaltigkeit der Verhältniße, in welchen die Menschen gegenseitig stehn und handeln, der Zeiten, des Orts, des Alters, der Zustände des Körpers und des Gemüths, der Situationen, der zufälligen Ereigniße. Die Besänftigung ist das Gefühl des gestillten und gemilderten Zorns. Wie der Zorn aus geglaubter Herabsetzung von dem Andern entspringt, welche man für absichtlich hält, so findet die Besänftigung statt, wenn die Herabsetzung als bloß eingebildet oder un-

unabsichtlich erkannt wird. So kann Jemand das Gegentheil von dem thun, was er thun wollte, oder er bezeugt Reue über sein Benehmen; dann hören wir auf, ihm zu zürnen. Vielleicht wird der Andere selbst von uns zu sehr verachtet, als daß wir von seinem Verfahren Notiz nehmen möchten; dann glauben wir keine wirkliche Herabsetzung von ihm zu empfinden. Vielleicht unterwirft sich der andere, widerspricht nicht, und gesteht dadurch unsre Ueberlegenheit ein; so werden wir besänftigt. Auch die Furcht kann den Zorn aufheben; denn beyde Affecten vertragen sich nicht wohl zusammen; oder wir ziehen den affectvollen Zustand des Andern in Betrachtung, und beurtheilen sein Benehmen gegen uns mit Milde und Schonung. Aus der Kenntniß der Natur des Zornes und der Besänftigung läßt sich die Kentniß der Mittel schöpfen zur moralischen Behandlung derselben.

Seneca hat öfter in seinem Werke de ira gegen die Meynungen des Aristoteles und der spätern Peripatetiker von der Natur des Zornes disputirt. Er hat dabey verlorne Bücher des A. und der Peripatetiker von den Affecten vor Augen gehabt. Mehrere Aristotelische Behauptungen in den Ethicis ad Nicomachum, deren er erwähnt, und die er bestreitet, hat er misverstanden. Ueberhaupt will er den Zorn unterdrückt wissen. Aristoteles foderte dagegen von dem tugendhaf-

ten Charakter nur die Beobachtung des Mittelmaaßes. S. die Erläuterungen des Hrn. Rubkopf, Director des Gymnasiums zu Bilefeld, zum Werke des Seneca de ira im ersten Theile seiner neuen sehr schätzbaren Ausgabe der Schriften des Seneca überhaupt (Lipſ. 1797). cf. Arist. Rhet. II, 1 sq.

§. 375.

Zu den Affecten gehören ferner Haß und Liebe, die einander entgegenstehn. Liebe ist die Neigung, für Jemanden Gutes zu bewirken ohne Hinsicht auf eigenes Interesse, und an den Leiden deßelben Theil zu nehmen. Sie kann durch vielerley Ursachen erzeugt werden, deren A. eine beträchtliche Zahl anführt. Vieles hievon ist schon oben bey der Erörterung der Aristotelischen Begriffe von der Freundschaft beygebracht worden. Feindschaft und Haß entspringen natürlich aus den entgegengesetzten Ursachen, hauptsächlich aus dem Zorne, den Beeinträchtigungen, Beschuldigungen und Anklagen. Der Zorn bezieht sich immer auf Handlungen des Andern gegen uns selbst, oder etwas, das uns angehört; Haß und Feindschaft nicht immer; man kann Jemanden hassen bloß seiner Persönlichkeit und gewißer Eigenschaften derselben wegen. Der Zorn gilt immer einzelnen

nen Personen; der Haß ganzen Classen von Menschen und Dingen; jener wird durch die Zeit gemildert, der Haß nicht; dieser ist unversöhnlich und auf das gänzliche Verderben des Andern gerichtet. — Eine andere Art der Affecten sind **Furcht** und **Muth**. Die **Furcht** ist eine Unruhe aus der Vorstellung eines künftigen Uebels, oder eines Gegenstandes, der fähig ist uns sehr zu schaden, oder gar zu tödten. Man fürchtet nicht alle Uebel, sondern nur diejenigen, welche uns große Beschwerden oder den Untergang bereiten können, und die uns zugleich in der Nähe bevorstehn. Jedermann weiß, daß er sterben werde; aber weil er den Tod entfernt wähnt, fürchtet er ihn nicht. Daher sind alle Gegenstände und ihre Zeichen furchtbar, die uns mit Uebeln der erwähnten Art bedrohen. Dahin gehören auch der Zorn, die Feindschaft, die Ungerechtigkeit anderer, sobald sie im Stande sind oder zu seyn scheinen, daß sie uns gefährlich werden können. Wo Jemand glaubt, daß er nichts von andern leiden werde, oder leiden könne, fürchtet er nichts; vielleicht wird er selbst darum furchtlos, weil er bereits alles Unangenehme erfahren zu haben meynt, was ihm nur begegnen möge, und deswegen abgehärtet ist. In einer solchen Gemüthsstimmung, zumal wenn sie durch persönliche Stärke, Reichthum, Menge von Freunden, und äußere Macht unterstützt wird, ist der

Uebergang leicht zur Geringschätzung und verwegenen Beleidigung anderer. Der Muth ist das Gegentheil der Furcht. Er besteht in der vorgestellten Hoffnung heilsamer Ereigniße, und der gänzlichen Abwesenheit oder weiten Entfernung von Objecten, die Furcht erwecken könten. Der Muth kann durch vielerley Ursachen bewirkt werden, vorzüglich auch durch die Bekantschaft mit Gefahren, wenn ihnen Jemand oft glücklich entgangen ist, oder wenn er in dem Dienste der Götter nichts verabsäumt, gute Vorbedeutungen, Orakelsprüche, für sich hat. Auch der Zorn flößt Muth ein, wenn er durch Beleidigung anderer entstanden ist. Der Zürnende verläßt sich hier zugleich auf die Hülfe der Götter gegen den Beleidiger.

Rhet. II, 4. 5.

## §. 376.

Besondere Affecten sind noch die Schaam, die Wohlthätigkeit, das Mitleiden, der Unwillen, der Neid, und die Eifersucht. Die Schaam ist eine gewiße mit Schmerz verbundene Verwirrung, die sich auf eine vorgestellte Verletzung unsers Rufes bezieht durch gegenwärtige, oder vergangene, oder künftige schlechte

Handlungen. Ihr steht die Unverschämtheit oder Unempfindlichkeit in Beziehung hierauf entgegen. So schämt man sich einer Flucht aus Feigheit, eines untergeschlagenen Depositum's, des Ehebruchs, eines niederträchtigen kleinen Gewinnes, einer unedel verweigerten Hülfleistung, einer Annahme der Hülfe von Jemanden, der weniger Vermögen dazu besitzt, als man selbst, u. s. w. Die Schaam hängt also immer mit dem Bewußtseyn lasterhafter Gesinnungen und Handlungen zusammen. Sie entsteht aber nur in Rücksicht auf diejenigen Personen, deren Urtheil uns wichtig ist, und das sind solche, die wir selbst achten, von denen wir wiederum geachtet zu seyn wünschen, oder mit denen wir wetteifern, und wo uns also die Meynung, welche sie von uns hegen, nicht gleichgültig seyn kann. Vor solchen Personen, und um ihrer willen, schämt man sich nicht bloß wirklich lasterhafter Handlungen, sondern auch der Zeichen, oder des Scheines, derselben; und daher kann sogar Schaam statt finden, wenn der äußere Anschein unschlechter Gesinnungen und Handlungen anklagt, ohne daß die Beschuldigung in der That gegründet ist. Als Antiphon, der Dichter, mit mehr andern vom Tyrannen Dionys zur grausamen Hinrichtung verdammt war, und seine Todesgefährten sich auf der Straße verhüllten, fragte er sie: Warum hüllt ihr euch ein?

ein? Wird einer von diesen Menschen uns morgen wiedersehn? Ihre Schaam verrieth sie als Verbrecher, was sie nicht waren. — Die **Wohlthätigkeit** ist die Neigung, einem Andern mit uneigennütziger Gesinnung Dienste zu leisten. Sie zeigt sich in einem desto höhern Grade, je größer und schwerer der Dienst, je wichtiger derselbe für den Hülfsbedürftigen, je uninteressirter er ist. Wer einen Armen unterstützt, oder einen Fliehenden auch nur durch eine kleine Hülfleistung begünstigt, leistet oft der Zeit und den Umständen nach einen großen Dienst. Es ist aber nicht Wohlthätigkeit, wo Jemand um sein selbst willen für den Andern wirkt, wo er zufällig, oder aus Zwang handelt, oder wo er wieder giebt, was er empfieng. Wohlthätigkeit muß sich selbst gegen den Feind erweisen; denn hier erweist sie sich am uneigennützigsten. — Mit der Neigung der Wohlthätigkeit ist das **Mitleiden** nahe verwandt. Es ist eine mit Schmerz verknüpte Vorstellung von dem Uebel eines Andern, sofern er daßelbe nicht verdient, und sofern es wahrscheinlich ist, daß man selbst oder einer unserer Angehörigen eben daßelbe Uebel erfahren könne. Sehr unglückliche Menschen ohne mögliche Rettung fühlen kein Mitleid mit andern mehr; sie glauben schon alle Uebel erfahren zu haben; eben so wenig Menschen, die sich sehr glücklich dünken; sie wähnen alle Güter zu besitzen, und sind daher übermü-

müthig, weil sie sich für erhaben über das Unglück halten. Hingegen sind solche Menschen mitleidig, die Uebel erfuhren, oder doch die mögliche Erfahrung deßelben nicht bezweifeln; z. B. Greise und Gelehrte aus Welt- und Menschenkentniß und Nachdenken; Menschen von schwachem Körper- und Gesundheitszustande aus natürlich größerer Furchtsamkeit; Hausväter, die ein ähnliches Schikfal, was sie in einem Andern wahrnehmen, auch für die ihrigen fürchten. Gegenstände des Mitleidens aber sind alle Ursachen von zerstörenden und verderbenden Wirkungen, wie Ermordungen, Peinigungen des Körpers, ein mühseeliges Alter, Krankheiten, Mangel an Lebensmitteln. Eben dahin gehören Häßlichkeit und Schwäche des Körpers, Mangel an Freunden oder Verlust derselben, Mislingen wichtiger mit großer Anstrengung vorbereiteter Plane. Mit einem Mitleiden erregenden Objecte muß man ein empörendes nicht verwechseln. Ein Freund bemitleidet ein hohes Unglück seines Freundes, wenn er nicht zu nahe mit ihm vereinigt ist; im Gegentheile empört es ihn. Amasis vergoß der Sage nach keine Thränen, da sein Sohn zum Tode geführt wurde, aber er weinte, als ein Freund ihn um ein Almosen ansprach; jener Fall war empörend; dieser erweckte Mitleiden. Das Empörende verscheucht das Mitleiden, und kann oft dienen, die Ueberspan-

spannung zu mildern. — Dem Mitleiden entgegengesetzt ist der **Unwillen** (Indignation, το νεμεσαν). So wie wir Mitleiden über unverdientes Unglück empfinden, so empfinden wir Unwillen über unverdientes Glück des Andern; und beydes verträgt sich mit einem moralisch guten Charakter, so wie es oft eine Folge deßelben ist. Niemand wird Unwillen zeigen, wenn Jemand gerecht, oder tapfer, oder überhaupt tugendhaft ist. Hingegen, wenn Jemand ohne Verdienst, oder bey einem ruchlosen Leben, Güter, wie Reichthum, Ehre und Macht, erschleicht, oder durch Zufall gewinnt, so wird der Unwillen rege; denn hier glaubt man, daß man nicht das Seinige nach Verdienst habe und erhalte, da das Glück so ungerecht freygebig gegen den Andern ist. Erreicht vollends ein guter Mann seine Zwecke nicht, so steigt der Unwillen über den unwürdigen Günstling des Glücks noch höher. Der Indignation sind am meisten solche Menschen fähig, welche die größte äußere Glückseeligkeit verdienen, und sie auch wirklich besitzen, weil sie es nicht ertragen können, daß ihnen am Werthe ungleiche Menschen eben so glücklich seyn sollen, wie sie; oder welche mit eigner Tugend lebhaften Widerwillen gegen Ungerechtigkeit überhaupt verbinden; oder welche vom Ehrgeize und von der Eigenliebe getrieben werden. Sclaven, Niederträchtige, gegen alles Ehrgefühl abgestumpfte Menschen,

wer-

werden nicht leicht indignirt. — Der Neid ist von der Indignation sehr verschieden, wiewohl er oft damit verwirrt zu werden pflegt. Jener Affect ist zwar auch eine beschwerliche Unruhe über das Glück eines Andern, aber nicht deswegen, weil dieser deßelben unwerth wäre, sondern weil man sich ihm gleich wähnt, und also Anspruch auf eben das Glück zu haben meynt. Daher wird sich der Neidische über das Unglück auch eines verdienstvollen Mannes freuen; Indignation wird in einem guten Charakter nicht darüber entstehn. Der Neidische verlangt und wünscht sogar oft, nicht das Glück des Andern selbst zu besitzen; er wäre damit zufrieden, daß es der Andere nur nicht hätte. Die Gleichheit mit Andern, auf welche der Neid sich gründet, mag bewirkt werden durch Verwandtschaft, Alter, Talente, Fertigkeiten, Ruf, Vermögen, u. w. Zuweilen sind die Mächtigsten und Reichsten gerade die Neidischsten; weil ihnen wenig fehlt, um Alles zu haben, was ein Mensch verhältnißmäßig in seine Gewalt bringen mag, so bilden sie sich ein, daß ihnen durch das Glück Anderer etwas entzogen wird, was ihnen noch gebührte. In Ansehung der besondern Gegenstände auf welche die Hauptneigung und das Hauptbestreben Jemandes gerichtet ist, ist er auch gemeiniglich am neidischsten gegen Andere. So der Ehrsüchtige in Ansehung der Ehre, der Gelehrte in Ansehung

Ruhmes der Weißheit. Am neidischsten unter allen ist der kleinherzige Mensch; denn diesem scheint alles groß und wichtig, und er misgönnt daher Andern auch jede Glücksbagatelle. Den höchsten intensiven Grad erhält der Neid alsdenn, wenn Jemand dieselbe Absicht mit einem Andern zu erreichen sucht, er sie aber verfehlt, und dieser Andere sie realisirt. Weit entfernte Menschen beneidet man so wenig, wie Todte; auch solche nicht, über welche man selbst an Eigenschaften, äußern Vorzügen und Gütern, weit erhaben zu seyn glaubt. — Endlich der Affect der **Eifersucht** ist eine unangenehme Vorstellung gegenwärtiger schätzbarer Güter, in deren Besitze Andere sind, und die man selbst eben so gut besitzen könte, weil man Andern in Beziehung auf dieselben gleich ist, oder doch zu seyn sich dünkt. Bey diesem Gefühle ist man also nicht sowohl darüber unzufrieden, daß Andere dergleichen Güter haben, sondern darüber, daß man sie nicht auch selbst habe; und deswegen ist der Neid Zug eines schlechten Charakters, die Eifersucht aber nicht. Der Neid bestrebt sich, zu bewirken, daß nur der Andere die Güter nicht habe; die Eifersucht sucht nur die Gleichheit mit Andern zu behaupten, und dieselben Güter auch für sich zu gewinnen, die ihnen zustehn. Gegenstände der Eifersucht sind Reichthum, Menge der Freunde, Ansehn, Macht und selbst die Tugend. Daher sind Jünglinge aus edlen

Ge-

Geschlechtern, Bürger geehrter Staaten, vorzüglich eifersüchtig. Die Eigenthümlichkeiten der verliebten und ehelichen Eifersucht hat A. gar nicht berührt.

Man muß nicht vergessen, daß Aristoteles in der Rhetorik, aus welcher seine im §. beygebrachte Charakteristik der Affecten entlehnt ist, nur die Affecten zur Belehrung künftiger Redner schilderte, und dabey vorzüglich die äußern Gründe angab, wodurch sie gewöhnlich veranlaßt werden, um den Redner auf die Mittel aufmerksam zu machen, deren er sich zur Erweckung oder Besänftigung derselben, je nachdem es sein Zweck fodern möchte, bedienen könne; daß es aber nicht die Absicht des A. war, sie psychologisch, und noch weniger in ihrem Zusammenhange mit der Moral zu untersuchen. Inwieweit die Affecten in der menschlichen Natur gegründet, und für die menschliche Thätigkeit nothwendig sind; ob überhaupt ein affectartiges Handeln ein moralisches seyn könne, und in welchem Grade es mit der Moralität verträglich sey; wie sie sich von bloßen Trieben und Neigungen unterscheiden, und aus der Ausartung dieser entstehen; diese Fragen sind vom A. nur beyläufig berührt, aber nicht gründlich erörtert worden. Auch in den Ethicis ad Nicom. kommen hierüber nur wenig flüchtige oberflächliche Bemerkungen vor. Vielleicht hat er die Materie sorgfältiger in den Tractaten abgehandelt, die sich eigent=

gentlich auf die Natur der Affecten bezogen. S. Rhet. II, 6 — 12.

## §. 377.

Auf den sittlichen Charakter des Menschen haben sein Alter, Stand, bürgerliches Verhältniß und Vermögen, großen und entscheidenden Einfluß. Jünglinge werden in ihren Handlungen mehr durch körperliche Begierden bestimmt, weil diese sich in dem Alter mit der größten und ungestümsten Stärke äußern. Am heftigsten ist bey ihnen die Begierde der Geschlechtslust, und in der Befriedigung derselben sind sie am unmäßigsten. Ueberhaupt sind sie in ihren Begierden höchst veränderlich; denn bey aller Heftigkeit der einzelnen Begierde ist sie doch schnell vorübergehend, und wird leicht gestillt. Charakteristische sittliche Merkmale sind außerdem in Jünglingen Jähzornigkeit, ohne daß aber der Zorn von Dauer ist; Streben nach momentanem Vorzuge und nach dem Siege über Andere; größere Gutherzigkeit, weil sie noch wenig Erfahrungen des Bösen gemacht haben; Hang zur Verschwendung aus Unbekantschaft mit dem Werthe der Güter; Leichtgläubigkeit und Vertrauen auf Hoffnungen; Bescheidenheit; Großmuth und Uneigennützigkeit;

keit; lebhafterer Sinn für das Edle, als für das Nützliche; innigeres Wohlwollen gegen Freunde; Mitleiden gegen Unglückliche; Uebertreibung in der Liebe und im Haße, im Bösen und im vermeynten Guten; Neigung zur Lustigkeit, zum Lachen u. w. — Fast entgegengesetzt in allen diesen Stücken sind die Sitten der ältern Männer und der Greise. Weil sie lange gelebt, mancherley Auftritte gesehn, sich oft geirrt haben, oft von andern betrogen sind, so wähnen sie, des Bösen sey mehr in der Welt als des Guten, legen alles zum Schlimmen aus, sind ungläubig, argwöhnisch, lieben, nach der Regel des Bias, als ob sie denselben Menschen einmal hassen würden, und hassen, als ob sie ihn einmal lieben würden. Sie sind kleinmüthig, illiberal und geizig, begehren und schätzen nur, was für das wirkliche Leben einen Werth hat, ängstigen sich wegen der Zukunft, lieben das Leben immer mehr, je älter sie werden, klagen über schlechte Zeiten, sind unbescheiden, trauen der Hoffnung nicht, hängen mehr an der Erinnerung des Vergangenen, als an der Aussicht in die Zukunft. Ihre Begierden sind schwach und gemäßigt; sie dienen nur dem Gewinne; sie sind gut mehr aus Grundsätzen, als aus Temperamente; sie sind ungerecht mehr, um zu schaden, als um zu beschimpfen; sie sind mitleidig, soferne sie für sich ähnliche Schikfale fürchten. Hang zur Fröligkeit, zu Abwechslun-

lungen des Vergnügens, zum Lachen, haben sie gar nicht. — Der männliche Charakter drückt das Mittlere zwischen den Charakteren der Jünglinge und Greise aus. Jener vermeidet das Zuviel in diesen beyden. Der Mann vertraut nicht zu sehr, und fürchtet nicht zu sehr; er ist nicht leichtgläubig und nicht ungläubig, sondern entscheidet nach Kriterien des Wahren; er hat nicht Sinn bloß für das Edle, oder bloß für das Nützliche, sondern für beydes; er ist nicht geizig und nicht verschwenderisch; seine Begierden sind nicht ausschweifend, aber auch nicht abgestumpft. Der Jüngling ist tapfer und unmäßig; der Greis ist furchtsam und mäßig; der Mann verbindet die Tapferkeit mit der Mäßigkeit. Was an Vorzügen des Lebensalters unter den Jüngling und Greis getheilt ist, hat der Mann zusammen; sein Alter bringt es mit sich, zwischen dem Zuviel und Zuwenig das Maaß zu halten. — Nicht minder wirksam auf den sittlichen Charakter, als das Lebensalter, ist der Stand. Menschen aus edlem Geschlecht macht das Andenken ihrer Vorfahren ehrsüchtig, und geneigt zur Verachtung anderer. Es giebt aber einen Unterschied zwischen edler Abkunft und Geschlechtsadel; den letztern besitzen nur diejenigen, welche zugleich die Tugend ihres Geschlechts fortpflanzen. Das thun aber die Adelichen gemeiniglich nicht, und viele werden niederträchtig. Hier ist edle

Ab-

Abkunft, aber kein Adel des Geschlechts mehr. (Εσι δε ευγενες μεν κατα την τε γενους αρετην· γενναιον δε κατα το μη εξισασθαι εκ της Φυσεως· ὅπερ ὡς επιτοπολυ ου συμβαινει τοις ευγενεσιν· αλλ' εισιν οἱ πολλοι ευτελεις). — Der Reiche glaubt, alles sey ihm feil; daher wird er hochmüthig, prahlerisch, schwelgerisch, arrogant. Gewißermaaßen, sagt A. höhnisch, hat er Recht es zu seyn, weil so viele Menschen seiner bedürfen. In eben dem Geiste antwortete Simonides der Gemahlinn des Hiero auf die Frage: ob es besser sey, reich, oder weise zu seyn? Reich seyn ist besser, erwiederte der Philosoph; denn man sieht die Weisen vor den Thüren der Reichen betteln. Man muß aber die neuen Reichen von denen unterscheiden, die den Reichthum von ihren Vorfahren ererbten. Jene haben viel schlimmere Fehler, sind viel ungerechter, unmäßiger, als diese, gerade weil ihnen der Reichthum neu ist, und sie ihn noch nicht zu gebrauchen wissen. — Die Mächtigen im Staate sind denselben Fehlern unterworfen, wie die Reichen; doch wird die Macht, welche sie besitzen, und die Nothwendigkeit, sie zu behaupten, mehr Ursache der Veredlung des Charakters. Der Mächtige ist als solcher ehrbegieriger, thätiger, aufmerksam auf alles, was seine Macht aufheben oder schwächen oder vergrößern kann, und deswegen vorsichtiger und mäßiger, als der Reiche. Entge-

gengesetzte Sitten haben denn natürlich Menschen von niederer Abkunft, oder welche die Armuth drückt, oder geringe und verachtet im Staate sind.

Rhet. II, 12 — 18. An das weibliche Geschlecht, den Unterschied seiner natürlichen Anlagen von den Anlagen des männlichen, seiner Verhältniße von den männlichen, und die Einwirkung dieses Unterschiedes auf die Sittlichkeit deßelben, hat Aristoteles nicht gedacht; vermuthlich deswegen, weil die Weiber bey den Griechen für das öffentliche Leben überhaupt wenig oder gar nicht in Betrachtung kamen.

## §. 378.

Die Tugend überhaupt wurde, wie oben gezeigt ist, vom A. erklärt für die Fertigkeit im Beobachten des Mittelmaaßes bey den Handlungen zwischen dem Zuviel und Zuwenig in Beziehung auf die Triebe, Neigungen und Affecten, welche die Handlungen bestimmen. Inzwischen ist diese Erklärung der Tugend zur Richtschnur für die Ausübung derselben noch nicht hinreichend. Derjenige weiß noch nicht, wie er die Gesundheit des Körpers erhalten, und, falls sie verletzt ist, wiederherstellen soll,

dem

dem man bloß sagt, er müsse solche Mittel anwenden, wie sie die Arzneywissenschaft vorschreibt. Es ist also noch eine Untersuchung erfoderlich, wie das zu beobachtende Mittelmaaß im Handeln beurtheilt und entschieden werden möge. Betrachtet man die Tugend überhaupt in ihren verschiedenen Anwendungen, so läßt sie sich in mehr einzelne Tugenden absondern; und hier entspringen einige, wie ebenfalls schon im Allgemeinen bemerkt ist, aus der unmittelbaren Vernunfteinsicht der Güte der Handlung, andere aus der Angemessenheit des Willens zu der sittlich guten Maxime, sey es durch natürliche Anlage und Temperament, oder durch vernünftige Gewöhnung (§. 332.). Zur Erläuterung dieses sucht A. zuvörderst das Seelenvermögen in praktischer Hinsicht genauer zu bestimmen. Das Seelenvermögen besteht aus zwey Haupttheilen, einem vernünftigen, und einem vernunftlosen. Der vernünftige begreift wiederum zwey Vermögen, von denen das eine Gegenstände erkennt, deren Principien unwandelbar sind, oder das Vermögen zu wissen; der andere aber Gegenstände erkennt, die zufällig sind und anders seyn können, oder das Vermögen zu reflectiren. Die vollkommenste Aeusserung beyder Vermögen ist die Tugend derselben. Nun giebt es drey Seelenäußerungen, welche das Erkennen und Handeln regieren, die **Empfindung**, der **Verstand** (im

weitesten Sinne des Worts) und das Begehrungsvermögen (§. 323). Die Empfindung ist kein Princip des Handelns; denn es giebt empfindende Thiere, die nicht handeln. Was im Verstande die Bejahung und Verneinung ist, ist in dem Begehrungsvermögen die Begierde und der Abscheu. Da nun die Tugend eine Fertigkeit ist, einen Willensentschluß zu fassen; der Willensentschluß aber eine aus der Ueberlegung hervorgehende Begierde ist; so muß, wenn der Willensentschluß gut seyn soll, auch die Maxime gut seyn, und was diese bejaht, muß jener begehren. Die Verstandeserkenntniß hat nur auf den Willen Einfluß, soferne sie eine Maxime ist, oder zur Bestimmung derselben dient. Als bloße Verstandeserkentniß hat sie zum Gesetze die Regel der Wahrheit; als Willensmaxime aber bedarf sie noch eines besondern Gesetzes, mit dem sie zusammenstimmen muß, so daß die Begierde durch die Angemessenheit zu ihr eine gerechte Begierde wird. Das Princip der Handlung also, oder dasjenige, wovon die Bewegung ausgeht, ist der Willensentschluß, und von dem Willensentschluße ist wiederum das Princip die durch die Maxime, welche auf einen Zweck gerichtet ist, bestimmte Begierde; denn weder ohne Verstand und Ueberlegung, noch ohne eine praktische Beschaffenheit, kann ein Willensentschluß statt finden. Jede Maxime

aber,

aber, die auf den Willen wirken soll, muß einen Zweck ausdrücken.

Ethic. ad Nicom. VI, 1. 2. Magn. Moral. I, 35. cf. De anim. I, 2. III, 4. 8.

## §. 379.

Die Erzeugniße des Erkentnißvermögens überhaupt, soferne es sich sowohl auf das Erkennen, wie auf das Handeln, bezieht, sind Wissenschaft, die Kunst, die Klugheit, die Einsicht der obersten und letzten Principien der Erkentniß, und die Weißheit (Επιστημη, τεχνη, Φρονησις, νους, σοφια). Die Wissenschaft ist der Inbegriff von Sätzen, die man aus Gründen weiß, und die eben deswegen fest und unwandelbar sind. Sie beruht auf Demonstration. Wenn aber zufällige und wandelbare Gegenstände den Verstand beschäfftigen, so ist das Erzeugniß des reflectirenden Verstandes, da wo es bloß einer Erkentniß gilt, ein Inbegriff von Meynungen, wo es hingegen der Willensbestimmung gilt, entweder Kunst, oder Klugheit. Die Kunst hat mit Hervorbringung von Objecten zu thun, die anders seyn

können; dadurch unterscheidet sie sich von der Wissenschaft, deren Gegenstände unveränderlich und ewig dieselben sind. Sie ist aber auch auf Handlungen gerichtet, nicht bloß um dieser Handlungen selbst, sondern auch um des Zweckes willen, der eben durch diese Handlungen realisirt werden soll. Die Kunst des Baumeisters erstreckt sich nicht bloß auf das Erbauen des Hauses, als die Handlung, sondern auch auf das Haus und die Benutzung deßelben, als den Zweck der Handlung. Das Ziel der Kunst ist also, wie es A. ausdrückte, die ποιησις (effectio). Hiedurch unterscheidet sich die Kunst von der Klugheit. Die letztere bezieht sich zwar auch auf wandelbare Objecte, und ist dadurch ebenfalls von der Wissenschaft getrennt, und von einer Seite mit der Kunst verwandt. Aber sie ist bloß auf das Handeln gerichtet, und ihr Zweck liegt in der Handlung selbst. Die Klugheit hat ihr Ziel erreicht, wenn die Handlung selbst so vollkommen ist, wie sie seyn kann. Ihr Ziel ist also, wie es A. ausdrückte, die πραξις (actio), und dadurch unterscheidet sie sich wiederum von der Kunst. Die Wissenschaft erfodert Demonstration aus Principien; es muß demnach eine Einsicht der obersten und letzten Principien, eine Wissenschaft der Wissenschaft geben, die weder selbst die eigentliche Wissenschaft (aus Principien), noch mit der Kunst und Klugheit identisch ist.

Das

Das höchste und vollkommenste Erzeugniß des menschlichen Geistes ist denn die Weißheit. Diese umfaßt die Wissenschaft der Principien selbst, und die Wissenschaft aus Principien, in theoretischem und praktischem Betrachte. Sie ist nicht mit Vielwisserey (Polyhistorie) und Allwisserey (Pansophie) zu verwechseln. Auch verträgt sich die Weißheit im Aristotelischen Sinne recht gut mit dem Mangel an Klugheit in Rücksicht auf Nutzen und Schaden von Handlungen. Man nennt den Thales, Anaxagoras u. a. ihnen ähnliche Männer Weise, weil sie nach den Principien der Dinge forschten, und aus den Principien folgerten; aber man erklärt sie darum nicht für kluge Männer, weil sie über ihren Speculationen das Nützliche und Schädliche für das wirkliche Leben vergaßen.

Vergl. den zweyten Theil dieses Lehrbuchs §. 256. — Aristot. Ethic. ad Nicom. VI, 3—8. Der Unterschied der Kunst und Klugheit, den A. hier macht, ist in den Ethicis ad Nicom. sehr dunkel und unbefriedigend angegeben. Er entlehnt ihn von dem Unterschiede der ποιησις (effectio) und πραξις (actio). Jene ist Ziel der Kunst; diese der Klugheit. Völlig aufgehellt aber wird dieser Unterschied in den Magnis Moralibus I, 35.

## §. 380.

Aus der obigen Erörterung der Hauptergeugniße des menschlichen Geistes erhellt, daß es eigentlich die Klugheit sey, die unter ihnen allein das menschliche Handeln am entscheidendsten regiert. Denn alles vernünftige Handeln soll Folge der vernünftigen Reflexion seyn; nun reflectirt aber Niemand über Dinge, deren Erkentniß unwandelbar bestimmt ist, und die nicht ein Gut bezeichnen, auf welches als Zweck die Handlung gerichtet ist. Daher kann auch in einem Menschen mit Wissenschaft ein sehr unkluges Handeln verbunden seyn. Die Klugheit darf sich nicht bloß auf die Kentniß des Allgemeinen einschränken; sie muß auch, und vorzüglich, das Einzelne befassen; denn alles Handeln dreht sich um einzelne Gegenstände und Zwecke herum. Man muß sich daher bemühen, sich sowohl die Kentniß des Allgemeinen, als des Einzelnen, zu erwerben; wenigstens des letztern. Unter den zur Klugheit gehörigen Kentnißen überhaupt aber ist eine Gattung derselben die erste und wichtigste. Dieses ist diejenige, welche insbesondre die besondern Angelegenheiten und Fälle des gemeinen Lebens betrifft, und in der Fertigkeit richtig über dieselben zu reflectiren, und der Reflexion gemäß zu handeln besteht. Diese kann man recht eigentlich die bürgerliche Klugheit nennen. Von

ihr

ihr ist einerseits die Klugheit verschieden, welche sich in der Erhaltung und Verbesserung des Hauswesens zeigt; andererseits die Klugheit in der öffentlichen bürgerlichen Gesetzgebung und Gesetzverwaltung. Die Klugheit und die Politik im engern Sinne sind daher zwar einerley dem Principe nach, allein nicht in der Anwendung.

**Ethic. ad Nicom. VI, 8.**

## §. 381.

Die Klugheit überhaupt soll also entscheiden, was einem Jeden nützlich ist, und danach das Handeln regieren. Es ist aber gerade der lebhafteste Streit darüber, was wirlich nützlich sey? Jemand kan recht gut seinen eigenen Vortheil wissen, folglich in dieser Hinsicht klug seyn; er weiß aber nicht den wahren Vortheil des Staats zu beurtheilen; und doch ist es nicht wohl möglich, unabhängig von dem Vortheile des Staats, den eigenen zu befördern. Auch kennen viele selbst den eigenen Vortheil nicht, wie z. B. Jünglinge und Mathematiker, jene weil es ihnen an Erfahrung fehlt; diese weil sie sich mit dem Allgemeinen beschäfftigen, das von der Materie abstrahirt ist, und

dar-

darüber das Detail, das für die Klugheit besonders wichtig ist, vergessen und verkennen. Es bedarf also noch einer sorgfältigern Erwägung, was eigentlich die Klugheit im Reflectiren und Handeln in sich begreife. Zu der Klugheit gehört nämlich zuvörderst eine richtige Reflexion (ευβουλια) sowohl in Beziehung auf den ganzen Inbegriff der künftigen Handlungen des Lebens, als in Beziehung auf einzelne Handlungen und Fälle. Diese richtige Reflexion ist nicht ein Wissen, noch ein Meynen, noch eine Art des Scharfbliks, sondern es ist eine ruhige reifliche Ueberlegung der nach Ort, Zeit, und Umständen zu nehmenden Maaßregel für einen bestimten Zweck. Der Zweck der Reflexion kann gut oder böse seyn, und die Reflexion selbst kann auch fehlerhaft seyn, wenn etwa übereilt geurtheilt und falsch geschlossen wird. Eine gute Reflexion ist auf den Nutzen gerichtet, für einen bestimmten Zweck, der mit dem allgemeinen Zwecke des menschlichen Lebens harmonirt, dessen wahrer Begriff die Klugheit überhaupt ist; (ἡ ευβουλια ειη αν ορθοτης ἡ κατα το συμφερον, προς τι τελος, οὐ ἡ Φρονησις αληθης ὑπολημψις εσιν). Zur Klugheit gehört ferner die Vernünftigkeit (συνεσις), deren Gegentheil die Thorheit oder Stupidität (ασυνεσια) ist. Diese ist ebenfalls weder Wissenschaft noch Meynung; sie bezieht sich auf Gegenstände, in Ansehung deren gezweifelt

felt und eine Ueberlegung angestellt werden kann. Also hat sie mit der Reflexion dieselben Objecte; sie unterscheidet sich aber dadurch von dieser, daß sie nicht (in Beziehung auf den Zweck) lehrt, was zu thun und nicht zu thun sey; sondern bloß urtheilt und entscheidet, nachdem sie sich durch Reflexion belehrt hat. Man erklärt Jemanden für unterrichtet, wenn er das Gelernte versteht und es anzuwenden weiß, und so ist jemanden die Vernünftigkeit beyzumessen, wenn er nach der angestellten richtigen Reflexion mit Hinsicht auf das Vernunftprincip des Besten sein Urtheil bestimmt und dem Urtheile gemäß handelt. Uebrigens machen diese Bestandzweige der Klugheit, die richtige Reflexion, und die Vernünftigkeit in der Bestimmung der Maxime des Handelns, in Ansehung ihres Grundes im Gemüthe nur eine und dieselbe Fähigkeit (die gesunde Urtheilskraft) aus, und sind bloß in der Abstraction trennbar.

Ethic. ad Nicom. VI, 9—13.

## §. 382.

Noch war dem Aristoteles ein Zweifel zu lösen übrig. Die Weißheit, die im praktischem

tischem Betrachte mit der Klugheit überhaupt identisch ist, sofern A. unter dem Worte Klugheit nicht bloß die richtige Reflexion, sondern auch die Vernünftigkeit versteht; (denn zuweilen nimmt er das Wort Klugheit in seinem engern Sinne); ist eigentlich nur eine theoretische Erkentniß. Die Tugend hingegen ist die Fertigkeit selbst, so zu handeln, wie ein edler und gerechter Mann handelt. Daher scheint es, daß die Weißheit unnütz ist, sowohl für den, welcher die Tugend schon besitzt, als für den, welchem sie mangelt. Aristoteles antwortete hierauf: Die Weißheit ist erstlich an sich selbst als die Tugend der edelsten Geistesvermögen anzusehn, und schon deshalb um ihrer selbst willen begehrenswerth. Ferner bewirket die praktische Weißheit die Glückseeligkeit des Menschen, nicht so, wie die Arzneywissenschaft die Gesundheit, sondern wie die Gesundheit selbst den vollkommnen Zustand des Körpers bewirkt. Endlich ist die Tugend, soferne sie aus einer bloßen Fertigkeit entspringt, also Folge des Temperaments, der mechanischen Erziehung und Gewöhnung, oder zufälliger äußerer Umstände und Verhältniße ist, noch nicht wahre Tugend; so wenig, wie wir Menschen gerecht nennen, die thun, was die Gesetze gebieten, aus Zwang, aus Unwissenheit, oder aus einem andern Grunde ausserhalb der Vorstellung des Gesetzes selbst. Nur alsdenn erklären wir eine Handlung für

wirk-

wirklich tugendhaft, wenn sie aus einem vernünftig überlegten Willensentschluße zu einem guten Zwecke, also um einer vernünftigen guten Maxime willen, unternommen wurde. Mithin die vernünftig gute Maxime, welche den Willen zur Handlung bestimmt, macht die Handlung erst zur Tugend. Was aber zur Hervorbringung der guten Maxime erfodert werde, und wie sie gut sey; das auszumitteln, ist nicht Sache der Tugend, als solcher, sondern der Weißheit. Nun giebt es eine Fähigkeit, die wir **Schlauigkeit** (δεινοτης) heißen, vermöge deren jemand zu thun weiß, was zu einem vorgesetzten Zwecke dient; ist der Zweck gut und edel, so ist sie lobenswerth; ist er böse und schändlich, so verdient sie den Namen verschmitzte **Bosheit** (πανουργια). Die Klugheit ist mit jener Fähigkeit nicht einerley; aber sie ist nicht ohne dieselbe; wiewohl diese nur durch ihre Verbindung mit der Klugheit eine moralischgute Fähigkeit seyn kann. So wie sich denn die natürliche Schlauigkeit zur Klugheit verhält; so verhält sich die natürliche Tugend, um sie so zu bezeichnen, zur wahren Tugend der Vernunft. Denn in der That sind in jedem Menschen natürliche Anlagen zu gewißen Tugenden vorhanden. Der Mensch wird zur Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Tapferkeit mehr oder weniger geneigt und geschikt gebohren. Gleichwohl verlangt die Vernunft für die Tugenden

der Gerechtigkeit, Mäßigkeit, u. s. w. noch etwas Anderes, was den Handlungen den Charakter des eigentlich Guten giebt. Und dies erhalten sie, wenn sie durch Weißheit bestimt werden. Auch Kinder und Thiere haben solche natürliche Anlagen; ohne Weißheit aber können sie sich auf eine sehr schädliche Art äußern. Wie ein starker Mensch, der blind ist und sich bewegt, heftig anstößt; so geht es mit den natürlichen Gemüthsanlagen ohne Leitung der Vernunft; ob sie gleich die aus ihnen hervorgehenden durch Vernunft gerichteten Tugenden sehr erleichtern, wo sie statt finden.

**Ethic. ad Nicom. lib. VI sub fin.**

§. 383.

Am Schluße seiner **Ethik an den Nikomachus** bemerkt **Aristoteles**, daß die von ihm vorgetragene Sittenlehre wohl hinreichend seyn möchte, um edelmüthige gut erzogene Menschen zur Tugend zu erwecken, und Enthusiasmus für dieselbe ihnen einzuflössen; daß aber der große Haufen schwerlich dadurch zu einer rechtschaffenen Art zu denken und zu handeln bewegt werden dürfte. Dieser wird nicht durch Schaam gezügelt, sondern nur durch Furcht, und er enthält

hält sich lasterhafter Handlungen nicht der Schande wegen, sondern um Strafen zu vermeiden. Seine ganze Lebensweise wird durch sinnliche Triebe und Leidenschaften regiert; sein Ziel ist Genuß des sinnlichen Vergnügens, und Herbeyschaffung der Mittel, welche daßelbe gewähren mögen; eben so eifrig flieht er den Schmerz; von dem Moralischguten und wahrhaft Angenehmen hat er keine Idee, weil er für die damit verknüpften Freuden ganz unempfänglich ist; und wenn er eine Idee davon hat, so ist sie bey ihm ohne wirksamen Einfluß. Wie sind also solche Menschen sittlich zu bessern, und vom Laster zur Tugend zu führen? — Es giebt drey Haupturſachen der Moralität: die natürliche Anlage zum Guten, der Unterricht, und die Gewöhnung des Willens an sittlich gute Maximen. Hierbey ist nun offenbar, daß die natürliche Anlage zum Guten nicht von dem Menschen selbst abhange, sondern von einer zufälligen Gabe der Götter. Der Unterricht aber, sowohl der mündliche als der schriftliche, kann wiederum nicht zur Bildung aller auf gleiche Weise beytragen; er setzt voraus, daß die Gemüther der Lehrlinge gehörig vorbereitet sind, wie ein Acker vorbereitet seyn muß, auf welchem ein ausgestreuter Saamen zur Frucht reifen soll. Diese Vorbereitung wird inzwischen bey den meisten Menschen aus der rohen ungebildeten Menge fehlen. Denn wer seinen Leidenschaften fröhnt,

wird nie mit Ruhe und Geduld demjenigen zuhören, der ihn vom Laster abzumahnen oder abzuschrecken sucht; er wird auch unfähig seyn, ihn zu verstehn. Ueberhaupt weichen die sinnlichen Triebe und Leidenschaften in ihrer rohen Energie dem Unterrichte nicht; sie müssen mit Gewalt bezähmt und unterdrückt werden. Es bleibt folglich für die moralische Erziehung des großen Haufens nichts übrig, als wie die öffentliche mit Zwang verbundene Gesetzgebung des Staats. Hieraus entspringt aber das neue große und wichtige Problem: Wie der Staat eingerichtet werden müsse, daß die Gesetzgebung die moralische Erziehung der Bürger bezwecke, und auch in der That bewirke? Denn da sich von der natürlichen Bösartigkeit der Individuen ein Widerstreit gegen die Gesetzgebung des Staats, auch wenn sie an sich selbst noch so vollkommen seyn sollte, erwarten läßt, so müssen sehr künstliche Mittel angewandt werden, um demselben vorzubeugen, und seine nachtheiligen Folgen abzuwenden. Die Beantwortung jenes Problems ist Gegenstand einer besondern Wissenschaft, der **Politik** im engern Sinne, die tief eindringende Kentniß der Welt und des Menschen, historisches Studium der vorhandenen politischen Verfassungen, Gesetzgebungen, und ihrer Wirkungen, endlich Abstraction gültiger Maximen, des Grades und der Art ihrer Anwendung, nach der Beschaffenheit der Menschen,

schen, des Orts, der Zeit, und der Umstände, erfodert. Diese Politik, setzt A. hinzu, ist noch nicht so aufgehellt, wie sie seyn müßte, und hat eine fleißigere sorgfältigere Cultur noch gar sehr nöthig. Die Sophisten sind zwar Lehrer der Politik; allein ohne je selbst einen Staat verwaltet, oder sich gründliche historische Erfahrung erworben zu haben. Die wirklichen Staatsmänner handeln mehr nach momentanem Bedürfnisse, nach zufälliger Meynung, nach Routine, als nach überdachten, in der Erfahrung geprüften und bewährten politischen Grundsätzen. Beydes ist durchaus unzulänglich. Um die praktische Philosophie zu vollenden ist es daher unumgänglich nothwendig, zuvörderst die politischen Theorieen der Vorgänger genauer zu untersuchen, dann aus der Geschichte der positiven Staatsformen die Ursachen zu entwickeln, welche die Staaten zu Grunde richten, oder auch dieselben erhalten und ihren Flor befördern; endlich den Charakter der besten Staatsverfassung zu bestimmen.

Ethic. ad Nicom. X, 10. Das lezte Capitel der Ethik an den Nikomachus, zeigt den unmittelbaren Zusammenhang dieses Werks mit der Politik des Aristoteles, und beweist zugleich, daß die Ethik an den Eudem, und die Magna Moralia, nicht eigentlich und im strengern Sinne vom Aristoteles zur πραγματεια ηθικη gerechnet wurden. Der Ue-

bergang, welchen A. von der Tugendlehre zur Politik macht, ist eben so sinnreich, als natürlich. Die Tugendlehre dürfte für eine Gesellschaft von Menschen, die ernstlich gesonnen wären, sich zu vernünftigen Menschen auszubilden, und als solche gegenseitig zu handeln, hinreichen. Aber die Menschen hegen größtentheils diese Gesinnung nicht; die Sinnlichkeit ist bey ihnen die mächtigere und herschende Triebfeder. Daher das Bedürfniß eines Instituts, das durch äußern Zwang bewirkt, was die Moral durch bloße Lehre und Vorschrift nicht bewirken mag. Dies Institut ist der Staat und die äußere Gesetzgebung. Wie sind also diese für den Zweck anzuordnen und zu realisiren? — Gegenstände der Politik. S. meine Abhandlungen: De doctrina Aristot. civili in den Commentt. Soc. Sc. Gotting. T. XIII.

## §. 384.

Unter allen Werken des Aristoteles, namentlich unter denen, welche die praktische Philosophie betreffen, ist keines lehrreicher, und selbst für unser heutiges Zeitalter von höherem wissenschaftlichen Interesse, als seine Politik. Diesen Werth verdankt es nicht bloß dem philosophischen Genie und der Gelehrsamkeit seines Verfassers überhaupt; sondern auch ganz vorzüg-

züglich der Methode, welche bey der Anlage und Ausarbeitung deßelben befolgt ist. Es existirte damals eine ansehnliche Zahl Staatsverfassungen, in größtentheils kleinen, leicht übersehbaren, Gebieten, und alle wiederum in einem verhältnißmäßig kleinen Raume neben einander bestehend. Mehrere derselben hatten ihren Ursprung nicht in zufälligen äußern und innern Ereignißen, sondern sie waren in ihren Grundformen von Gesetzgebern nach empirisch praktischen Einsichten gestiftet, und hatten bereits eine längere Zeit hindurch gedauert. Hierdurch hatte A. Gelegenheit, eine große Mannichfaltigkeit positiver politischer Einrichtungen und dabey angewandter Maximen kennen zu lernen, und er konte zugleich den größern oder geringern Werth oder Unwerth derselben in der Erfahrung erproben. Außerdem fand aber A. auch mehr politische Theorieen, Vorschläge und Einfälle seiner Zeitgenossen vor sich, wie des Xenophon, Plato, Hippodamus von Milet, Phaleas von Chalcedon, u. a. Demnach hatte die philosophischpolitische Speculation bereits verschiedene Wege versucht, die er nicht erst zu verfolgen brauchte, um selbst zu entdecken, was sich darauf entdecken ließ; wo er vielmehr nur nöthig hatte, die Entdeckung zu beleuchten. So war schon der Standpunct des A. höchst günstig, um zu einer wissenschaftlichen Politik zu gelangen, und nun wählte er noch dazu eine For-

schungsart, von welcher sich die Erreichung seines Zweckes am ersten erwarten ließ, und die für den theoretischen Politiker überhaupt, dem es zwar zuvörderst um Grundsätze, aber zunächst auch um die Anwendbarkeit derselben auf Menschen zu thun ist, sich allein bewähren kann. Er nahm die Geschichte zur ersten Lehrerinn im politischen Felde, sammelte gemeinschaftlich mit seinem vertrautesten Schüler, dem **Theophrast**, Notizen von allen damals bekannten Staatsconstitutionen, achtete hauptsächlich auf die Wirkungen, welche sie hervorgebracht hatten, suchte die Gründe dieser Wirkungen auf, und schritt so durch Abstraction aus der Kritik der vorhandenen positiven Verfassungen zur Idee einer Staatsform fort, welche die **wenigsten Uebel** für jedes gegebene Volk **überhaupt** haben möchte (zur Idee der besten **Republik**), und hernach zur Festsetzung politischer Maximen, die für die Errichtung und Verwaltung von Constitutionen für bestimmte Völker zu befolgen wären, da die **beste Republik**, in ihrer **wirklichen Ausführbarkeit** gedacht, nur **ein** sehr allgemeiner Umriß einer Staatsform seyn kann, der vielerley Schattirungen zuläßt, und ihrer auch bedarf. Eben diese historisch kritische Methode, so wie sie den **Aristoteles** auf gewiße politische Grundsätze leitete, und ihm zugleich die verhältnißmäßige **Anwendbarkeit** derselben darthat, gab ihm

auch

auch die Kriterien an die Hand, nach denen er die Theorieen seiner philosophischen Mitpolitiker, zwar nicht speculativ, aber doch nach einstimmigen Erfahrungen, prüfen konte. Uebrigens läßt sich die Politik des Aristoteles selbst auf folgende Hauptmomente zurückführen: I. Vom Ursprunge der Gesellschaft überhaupt. Allgemeines Gesellschaftsrecht; II. Vom Ursprunge des Staats überhaupt. Allgemeines Staatsrecht; III. Kritik, sowohl der zur Zeit des Aristoteles vorhandenen positiven Staatsverfassungen, als der von Philosophen in der Theorie entworfenen; IV. Von der besten Staatsverfassung überhaupt; V. Von der Bestimmung einer Staatsverfassung, die einem gegebenen Volke die angemessenste wäre; VI. Von der Staatsverwaltung und den Mitteln gegen Revolutionen.

Die Sammlung der πολιτειων war die erste Arbeit, mit der sich Aristoteles und seine vertrautern Schüler beschäfftigten. Es ist ein großer Verlust, daß sich nur wenige Bruchstücke von derselben erhalten haben. Wahrscheinlich hatte auch Plato eine ähnliche Sammlung für sein Werk von den Gesetzen unternommen, und vielleicht sind dadurch die πολιτειαι des Heraklides Ponticus entstanden. Die Bücher des Aristoteles von der Republik haben unter der Hand der Zeit sehr gelitten; sie sind voll Lücken und Corrup-

telen oft gerade bey den anziehendsten Materien; die Theile der Untersuchung folgen nicht so auf einander, wie sie der natürlichen Verbindung der Hauptideen gemäß, und auch ausdrücklichen Aeußerungen des A. selbst nach, folgen müßten. Mit der von Conring in seiner Ausgabe vorgeschlagenen Versetzung der Bücher und Capitel hat man nicht Ursache, zufrieden zu seyn; sie beruht meistens auf einem Misverständniße einzelner Stellen, nicht auf einer Einsicht des Ganzen, und seiner möglichen, vermuthlich auch vom Verfasser gedachten, innern Harmonie. Ueber die von mir conjecturirte neue Anordnung S. die erwähnten Abhandlungen — Das vom Diogenes L. citirte Werk: Τα εκ της Πολιτειας war ein Auszug aus dem Platonischen de republica; ein liber hypomnematicus; denn Diogenes nennt zugleich ein anderes ähnliches Aristotelisches Buch: Τα εκ των νομων Πλατωνος. Von den übrigen politischen Schriften des A., welche die Alten den Titeln nach citiren, läßt sich sehr weuig sagen, wie von denen περι Βασιλειας, περι αποικιων, die an den Alexander gerichtet waren. Ganz politisch war ebenfalls das Werk des A. περι συμβουλειας, dem Alexander gewidmet. Cicero hatte dies letztere noch vor sich, und studirte es, als er im Begriffe war, Etwas an den Cäsar über die bessere Einrichtung des römischen Staats zu schreiben.

§. 385.

## §. 385.

Der Mensch kann vermöge seiner Naturbestimmung nicht solitär im strengsten Sinne leben. Mann und Weib müssen sich, wie bey den Thieren, mit einander verbinden, um das Naturgesetz zu erfüllen, das Fortpflanzung der Art fodert; aus dieser Verbindung entstehn Kinder, die ernährt und erzogen werden müssen; und die Gesellschaft der Eltern und Kinder gebraucht auch zum Erwerbe des Unterhalts noch andere Personen als Werkzeuge (Knechte). Auf diese Weise bildet sich zufolge eines Naturgesetzes die Familie (οἰκία), und da aus einer Familie im Fortgange der Zeit mehr entstehn, die an demselben Orte im Vereine leben mögen, so bildet sich eine Gemeinde (κωμη), die man als Colonie der Familie betrachten kann. Die Familie hat zur Absicht, dem gemeinschaftlichen Bedürfniße der Individuen, aus welchen sie zusammengesetzt ist, genug zu thun; sie erfodert also in dieser Hinsicht Einen Willen, und eine Art der Bestimmung deßelben, mithin eine Oberherrschaft und ein Recht darauf. Aristoteles verwarf als Princip des Gesellschaftsrechts das sogenannte Recht des Stärkern, weil Gewalt nie ein Recht begründen könne; er verwarf aber auch die unbedingte Gleichheit der ursprünglichen Menschenrechte, die zu seiner Zeit einige behauptet hatten,

ten, und bey welcher ein ursprüngliches Recht auf Herschaft einiger Menschen über gewiße andere als ein Unrecht erschien; denn er meynte, daß bey dieser letztern Voraussetzung die Erreichung des Zweckes aller ursprünglichen gesellschaftlichen Verbindung verfehlt, oder zum mindesten gar sehr erschwert werden würde. Zum Principe des Gesellschaftsrechtes nahm er ein Recht des Bessern an (jus melioris, το τον κρειττονα αρχειν), und dieses Princip deducirte er durch folgendes Raisonnement: Die Natur eines jeden Dinges ist der Zweck, welchen daßelbe in seiner Vollendung ausdrückt. Der solitäre Mensch kann diese Vollendung nicht erreichen; die Gesellschaft entsteht demnach zufolge eines Naturgesetzes. Die Natur (der Zweck) der Gesellschaft besteht wiederum in der Selbstgenugsamkeit (αυταρκεια), daß die Mitglieder durch gegenseitige Leistung ihre Vollendung bewirken. Was nun in einem Dinge zur Realisirung seines Naturzweckes am meisten beyträgt, hat die Herrschaft von Rechts wegen. So ist in leblosen Dingen die Harmonie des Ganzen herschend über die Theile; so herscht in den Thieren die Seele über den Körper; so herscht im Menschen die vernünftige Seele despotisch über den Körper, und monarchisch, auch wohl demokratisch, über die unvernünftige Seele (das sinnliche Begehrungsvermögen). Der Naturzweck der menschlichen

Ge-

Gesellschaft aber ist ohne Vernunftgebrauch (διανοια) unerreichbar; wer also durch diesen am meisten für jenen wirkt, hat ein Recht, über die andern zu herschen. Aus dem Grunde herschen der Mann über das Weib, die Eltern über die Kinder, der Herr über den Sclaven. Auf eine andere Weise deducirte Aristoteles das obige Princip aus der Verschiedenheit der körperlichen und geistigen Anlagen unter den Menschen. Das Weib ist von der Natur so ausgerüstet, daß es gerade nicht mehr Verstand hat, als nöthig ist, um dem Manne für den gemeinschaftlichen Zweck gut zu gehorchen. Eben so der rohe thierische Barbar ist sich kaum einer Vernunft bewußt; er kann für den Gesellschaftszweck nur mit dem Körper nützen; der Grieche macht ihn mit Recht zu seinem Sclaven. Aristoteles ist der erste und einzige griechische Philosoph, von dem man weiß, daß er über das Recht auf Sclaverey eines Andern philosophirte. Er sagt: Wer sich zu andern Menschen verhält, wie der Körper zur Seele, oder wie das Thier zum Menschen, an welchem also der Körper und der äußere Gebrauch deßelben das Beste ist, der ist von Natur unterthan. Das vernunftlose Thier handelt nach Trieben, und kann nur durch seinen Körper Dienste leisten; daher ist es eine Sache des Menschen. Unter Menschen ist derjenige ein gebohrner Sclav, der eines Andern seyn kann. Eines Andern aber kann derjenige seyn,

der

der zwar die Vernunft insofern mit diesem gemein hat, daß er sich derselben dunkel bewußt wird, der sie gleichwohl nicht zu gebrauchen vermag, mithin bloß durch seinen Körper zu nützen fähig ist. Die Natur, meynt A., habe selbst die Körper der Freyen und Sclaven verschieden gebildet; jene stark zum zweckmäßigen und nothwendigen Lebensgebrauche; diese bloß nützlich zum innern häuslichen Leben; jene zum Kriege, diese zu Arbeiten des Friedens. Wenn gewiße Menschen durch ihren Körper sich so unterschieden, fügt er hinzu, wie die Götter, so würde Jedermann urtheilen, es sey billig, daß die übrigen ihnen dienten. (Dies letzte Argument des A., um die ursprüngliche Naturbestimmung gewißer Menschen zur Knechtschaft darzuthun, beruhte auf einer groben fallacia non cauſſae vt cauſſae). Was aber schon von den Vorzügen des Körpers gelte, gelte noch mehr von der Seele; es sey nur schwer, die Gradation der Vorzüge der Seele wahrzunehmen, und daher schwer zu bestimmen, wieviel Rechte z. B. das Weib bey den Griechen vor dem Barbaren (dem Sclaven) voraus habe, wiewohl es doch einleuchtend barbarisch sey, das griechische Weib in dieselbe Kategorie mit dem Sclaven zu setzen. Ungeachtet inzwischen A. aus den obigen Gründen ein ursprüngliches Recht auf Sclaverey einräumte, so bedingte er es doch ausdrücklich durch den Zweck der Ge-

sellschaft, und erklärte es für unerlaubt, den Sclaven willkührlich zu mishandeln. Er verlangte, daß ihn der Herr wenigstens eben so behandeln solle, wie den βος αροτηρ, was nicht viel an sich, und doch, wenn man an das Schikksal der heutigen Negersclaven denkt, sehr viel verlangt ist. Er unterschied auch zwischen natürlichen Sclaven und gesetzmäßigen. Ein unbedingtes Recht auf Sclaverey gefangner Feinde leugnete er geradezu, das bekantlich unter den Griechen hergebracht war. Mit aller Ehrlichkeit sagte er nicht minder seinen Landsleuten, daß sie nicht als Griechen, sondern nur durch Ausbildung der Vernunft ein Recht auf Sclaverey der Barbaren haben könten.

Aristot. Polit. I, 1 — 4. Im griechischen Texte sind hier viele Lücken, und die Aristotelische Untersuchung ist für uns nur fragmentarisch. Aristoteles hatte vom Grunde des Rechts einen ganz falschen Begriff; sonst würde er kein ursprüngliches Zwangrecht auf Andere, das nicht Vertheidigungsrecht seyn sollte, statuirt haben. Grössere Einsicht und Tugend begründen dieses Recht so wenig, wie größere Stärke. In Ansehung der Sclaven hat er sich aber doch schon durch die Frage, die er erneuerte; denn sie war schon von einigen andern Politikern, wie er selbst anmerkt, aufgeworfen worden; quo jure sie Sclaven wären und seyn könten, Verdienst um die Menschheit erworben. Er machte

wie-

wiederholt auf einen Punct in den damaligen Staatsverfassungen aufmerksam, der bis dahin wenig oder gar nicht von seiner ursprünglich rechtlichen Seite berührt war. Plato hatte bey seiner besten Republik nicht an die Sclaven gedacht. Aber der Wink des A. u. a. gieng für seine Zeitgenossen und nächsten Nachkommen verloren; die Sclaverey hingegen, rechtlich oder unrechtlich, blieb. Hat man doch in unsern Tagen noch immer Ursache, die Frage von neuem in Anregung zu bringen!

## §. 386.

Auch die Gesellschaft ist nicht hinreichend, den Naturzweck des Menschen, Vollendung seines Wesens in allen Beziehungen, zu verwirklichen. Es müssen sich mehr Gesellschaften zu einer Einrichtung verbinden, wobey die höchste Selbstgenugsamkeit möglich ist (εχθσα το περας της αυταρκειας). Diese Einrichtung ist der Staat (πολις). Er entspringt also ebenfalls aus einem Naturgesetze. Der Mensch allein ist durch seine eigenthümliche Bestimmung, die ihm mit der Vernunft ertheilt ist, zum Staate gebohren (φυσει πολιτικον ζωον). Durch die Vernunft hat er das Vermögen, das Nützliche und Schädliche, das Gute und Böse, das Recht und Unrecht, zu beurtheilen; ein Vermögen, welches den Thieren

nicht

nicht zukomt, und welches daher unter den Menschen allein die häusliche Gesellschaft und den Staat erzeugt. Deswegen ist auch der erste Stifter eines wirklichen Staats ein Wohlthäter des Menschengeschlechts, obgleich der Mensch schon einen natürlichen Hang zur gesellschaftlichen Verbindung hat; denn so wie er selbst durch die Aeußerung seines Vernunftvermögens auf die Idee des Staats geleitet wurde, so half er durch die Realisirung derselben die Vernunft der Menschheit überhaupt zur Entwickelung, und zur Erreichung ihres höchsten Zweckes. Wer durch seine Willkühr, nicht durch Zufall, außerhalb dem Staate lebt (απολις ist), sagt Aristoteles, ist entweder ein schlechter Mensch, ein gesetzloses Raubthier, oder über die Menschheit erhaben, ein Gott. Das Ganze ist wichtiger, als die Theile; wer demnach απολις ist, verhält sich nicht, wie die übrigen Theile, zum Ganzen; ungeachtet er doch sich selbst nicht genug ist, indem er, um das zu seyn, ein Gott seyn müßte. Auch ist der Mensch das vollkommenste Geschöpf von allen, so lange er dem Rechte und dem Gesetze folgt; thut er das nicht, ist er das wildeste und frevelhafteste Thier, weil die durch Klugheit bewaffnete Ungerechtigkeit die grenzenloseste ist. Die Tugend der Gerechtigkeit aber läßt sich nur im Staate erwerben und ausüben; denn das Recht ist die Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft. Im Staate müssen Oberherr und

Unterthanen seyn. Das Recht jenes kann aber hier nicht ein Recht des Bessern seyn, weil freye Familienhäupter (pares) sich vereinigen, deren jeder schon eine Herrschaft über die Seinigen ausübt. Das Staatsrecht kann sich also nur auf Vertrag gründen. Der Zweck dieses Vertrages ist leicht einzusehn; er ist möglichste Sicherheit und Glückseeligkeit der Individuen (το ζην και το ευ ζην). Aber wie sind die Mittel für den Zweck, wie ist die Staatsform zu bestimmen? Darüber muß vor allem andern die Geschichte befragt werden.

Asistot. Polit. I, 2.

§. 387.

Von den positiven Staatsverfassungen seiner Zeit hat Aristoteles vorzüglich die Kretische, Lacedämonische und Karthagische geprüft, weil sie in ihrer Art die berühmtesten und gepriesensten waren, auch in ihrer innern Organisation und nach ihren Wirkungen die überdachtesten und zweckmäßigsten zu seyn schienen. Warum er die Athenische nicht kritisirte, außer hier und dort in sehr entfernten Anspielungen, bedarf keiner weitern Antwort, als daß er selbst in

Athen

Athen lebte, und die Athenische, noch dazu so ausgeartete, Verfassung nach seinem politischen Systeme die schlechteste von allen war. Die Kretische Verfassung zuvörderst wurde durch die insularische Lage von Kreta begünstigt. Die Einwohner waren gesicherter vor äußern Feinden, und auch vor den innern, den περιοικοις, die bey ihnen die Stelle der spartanischen Heloten vertraten, und für die Bürger den Unterhalt durch Sclavenarbeit herbeyschaffen mußten; aber nicht so leicht abfallen und von den Nachbaren zum Aufruhre gereizt, und darinn unterstützt werden konten, wie die Heloten. Die Constitution sollte ursprünglich ein Gemische aus Monarchie, Aristokratie und Demokratie seyn; die höchste Gewalt war getheilt zwischen den **Kosmen**, den **Alten** und dem **Volke**; anfangs hatten die Kreter Könige. Bald aber verschlechterte sich die Verfassung durch Folgen ihrer Anlage; die Kosmen wurden aus gewißen Familien gewählt, und die Alten aus den Kosmen; diese wurden übermüthig, und da sie nicht nach Gesetzen Recht sprachen, oft ungerecht; so gieng die πολιτεια allmälig in δυναστειαν über (Dynastenherrschaft). Die Kosmen konten freylich nicht so leicht bestochen werden, wie in Sparta die Ephoren, weil sie von den Bestechenden zu entfernt wohnten; aber leidenschaftlicher Eigensucht waren sie nicht minder unterworfen; und zuweilen nahmen sie sogar den Pöbel

und ihre Clienten zu Hülfe, erregten Aufruhr, und strebten nach der Alleinherrschaft. Das in der Constitution erlaubte Mittel, dem vorzubeugen, daß die Bürger sich zusammen rottiren, und die Kosmen absetzen konten, oder daß diese von ihren Collegen selbst in einem solchen Falle abgesetzt werden konten, war ein für die innere Ruhe und Sicherheit des Staats äußerst gefährliches Mittel. Die öffentlichen Mahle (Ανδρια) waren bey den Kretern sehr zweckmäßig eingerichtet; die περιοικοι mußten die Speisen liefern, und die Bürger wurden auf Kosten des Staats unterhalten; auch herschte die αλγεσιτια. Damit das Maaß der Bürgerzahl nicht überschritten wurde, hatte Minos davor gesorgt, daß die Weiber nicht zu viele Kinder kriegten, und die Männerliebe verstattet. Aristoteles billigte also die Grundform der Kretischen Verfassung; nur meynte er, daß ihre Dauer nicht genug gesichert sey, am wenigstens bey einem eintretenden Kriege. Das Institut der Kosmen war schlecht, und die Treue der περιοικων immer zweydeutig.

Aristot. Polit. II, 8.

## §. 388.

Obwohl nach der Kretischen geformt, so hatte doch die **Lacedämonische** Verfassung nach des A. Urtheile manche Vorzüge vor derselben, hingegen in einigen wesentlichen Stücken stand sie ihr nach. Die Lacedämonische Constitution sollte dem Entwurfe **Lykurg's** gemäß aus **Monarchie, Aristokratie** und **Demokratie** (Volksherrschaft, nicht Ochlokratie) zusammengesetzt seyn, und auf diese Zusammensetzung ihre Sicherheit gründen. Die Lacedämonier wurden regiert durch **Könige**, auf deren Zwist die Politik des **Lykurg** gerechnet hatte (**monarchische**), durch **Alte** (**aristokratische**), und die **Ephoren**, die aus dem Volke gewählt wurden (**demokratische Form**). Aber auch bey dieser Einrichtung war die Ausartung der Constitution unvermeidlich. Die **Ephoren**, die so große Macht hatten, waren arm und konten leicht bestochen werden; sie wurden oft ungerecht, weil sie nicht nach geschriebenen Gesetzen Recht sprachen; sie waren oft Menschen von schlechtem wohllüstigen Charakter; selbst die Könige mußten ihrer Gewalt nachgeben, und so neigte sich die Verfassung zu sehr zur Demokratie hin. Bey dem Institute der **Alten**, wenn wirkliche Greise dazu erfodert werden, muß man nicht vergessen, daß es nicht bloß ein Alter des Körpers, sondern auch des Geistes giebt; auch sind

die Alten oft bestochen, und haben eigennützig gehandelt, wozu sie um so leichter verführt werden konten, da sie keine Rechenschaft zu geben hatten. Ausserdem war in Sparta noch ein besonderer Navarch, gleichsam ein besonderer König: ein sehr tadelswerthes Institut. Am schlechtesten war die Lacedämonische Verfassung in Beziehung auf die Weiber angeordnet, und folglich war die ganze Hälfte derselben schlecht. Der Lakonische Staat sollte kriegerisch seyn, und die Männer wurden es wirklich; aber die Weiber wurden durch die eingeführte freye Venus lüderlich und üppig, und ihre Kühnheit nutzte dem Staate nicht; beym Einfalle der Thebaner machten sie mehr Lärm und Unruhe, als die Feinde. Eben so wenig taugten die Anordnungen des Lykurg in Ansehung der Güter. Er erklärte es für schändlich, Güter zu verkaufen; aber er erlaubte doch, sie zu verschenken, zu vererben; und dies zog bald zu große Ungleichheit der Güter nach sich. Die Weiber allein besaßen zwey Fünftheile des Lakonischen Gebietes, die sie durch Erbschaft u. w. erhalten hatten. Diese Ungleichheit der Güter hatte den nachtheiligsten Einfluß auf die Bevölkerung. Da Sparta nur Krieg athmete, so waren die Bürger für den Frieden unnütz (ein wesentlicher Fehler der Constitution), und der Staat gieng zuletzt bey abnehmender Bevölkerung durch Menschenmangel zu Grunde. Die öffentlichen

Mah-

Mahle wurden nicht, wie bey den Kretern, auf Kosten des Staats gehalten; jeder mußte seine Speisen selbst mitbringen; dies drückte die Armen, die, wenn sie die Speisen nicht herbeyschaffen konten, ausgeschlossen wurden, und hierdurch war der Zweck der Einrichtung, der demokratisch war, verfehlt. Soferne aber der Unterhalt der Bürger überhaupt auf der Sclavenarbeit der Heloten beruhte, war seine Existenz äußerst unsicher. Da die Lacedämonier von lauter feindlichen Nachbaren umgeben waren, den Argivern, Messeniern und Arkadiern, so fanden die Heloten bey diesen immer Hülfe und Aufmunterung zur Empörung, wie die Penesten der Thessalier bey den Achaeern, Pyrrhaeben und Magnetern. Die Art sie zu halten wurde schwierig; Härte machte sie feindseelig und Nachsicht verwegen; mehr als einmal brachten sie auch den Lacedämonischen Staat in die höchste Gefahr.

Polit. II, 6. Vergl. *de Pauw* recherches philosophiques sur les Grecs T. II. P. III. *Heyne* Comment. de Spartanorum republica in den Commentatt. Soc. Sc. Gotting. T. IX. *Barthelemy* Voyage du jeune Anacharsis en Grece Vol. II. p. 481. ed. 4to.

## §. 389.

Die Karthagische Verfassung hielt Aristoteles unter den damals vorhandenen positiven für die vollkommenste. Die Karthager wurden regiert durch **Suffeten**, die nicht aus derselben Familie, auch nicht aus jeder Familie, sondern aus einer oder der andern illustren Familie genommen wurden. Neben den Suffeten war erstlich ein Rath der **Alten**, deßen Mitglieder aber nicht eben Greise, sondern Männer von Verdienst und Einsicht waren; zweytens der Rath der **Hundert Vier**, welche mit den spartanischen Ephoren zu vergleichen sind, aber nicht, wie diese, aus dem großen Haufen, sondern aus den Vornehmsten und Edelsten (ἀριστίνδην) gewählt wurden; drittens die **Pentarchieen**, die sich selbst durch eigne Wahl recrutirten, und wiederum den Rath der **Hundertvier** wählten. Wenn die Suffeten und die Geronten in den Beschlüßen einstimmten, so gieng der Vortrag nicht ans Volk; dieses entschied nur im entgegengesetzten Falle. Bey den Berathschlagungen war das Volk Zeuge, und Einzelne aus dem Volke konten widersprechen. Der Rath der **Hundertvier** scheint die Staatspolizey und die höchste Civiljurisdiction, der Rath der Alten hingegen die auswärtigen Angelegenheiten, verwaltet zu haben. Die Magistratspersonen erhielten keine Besoldung. Bey

der

der Wahl der Mitglieder der Regierungscollegien wurde vornämlich auf Reichthum gesehen. Aristoteles tadelt dies, weil es die Bürger habsüchtig, die Würden käuflich mache. Er charakterisirt deswegen die Karthagische Verfassung überhaupt als eine Composition aus Demokratie und Oligarchie, und in der That artete sie in der Folge gar sehr in Oligarchie aus, zumal da Eine Person oft mehr Würden begleitete. Besonders wurde der Rath der Hundertvier übermächtig und tyrannisch. Um den nachtheiligen Folgen des Oligarchischen in ihrer Verfassung vorzubeugen, schikten die Carthager Colonieen der ärmern Bürger aus, in Gegenden, wo sie sich Vermögen erwerben konten.

Arist. Polit. II, 9. Vergl. Heeren's Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt B. I. S. 193 ff. —

## §. 390.

Die nicht sehr befriedigende Kritik, welche Aristoteles von der besten Republik des Plato machte, und die noch dazu wegen der Lücken und Corruptelen des Aristotelischen Textes für uns unverständlich und fragmentarisch

ist, ist oben im zweyten Theile dieses Lehrbuchs erörtert worden (§. 246). Er beschäfftigte sich dabey vorzüglich mit dem Institute der Gemeinschaft der Güter, Weiber und Kinder, und verbreitete sich insbesondre über den Nutzen und Schaden der Gemeinschaft der Güter überhaupt, sofern sie von mehrern Politikern empfohlen, und von Gesetzgebern wirklich eingeführt war. Man kann die Gemeinschaft der Güter verschiedentlich verstehen, entweder so, daß die Aecker Privateigenthum, die Früchte aber Gemeingut sind, und als solches verzehrt werden; oder so, daß die Aecker Gemeingut sind, und gemeinschaftlich bearbeitet, die Früchaber zum Privatgebrauche vertheilt werden; oder endlich so, daß Aecker und Früchte zugleich für Gemeingut gelten, und diese letzte Bedeutung ist es, die man gewöhnlich im Sinne hat, wenn Gemeinschaft der Güter für den Staat gefodert wird. Wenn die Ackerbauer von den übrigen Staatsbürgern abgesondert sind, wie bey den Lacedämoniern und Kretern, so läßt sich die Gemeinschaft der Güter realisiren; sind jene aber selbst Staatsbürger, so sind bey der natürlichen Eigensucht der Menschen, und der Verschiedenheit der Arbeit und des Genußes, Streitigkeiten unvermeidlich. Ferner durch die Einführung des Gemeingutes werden die Tugenden der Enthaltsamkeit von fremdem Eigenthume und der Liberalität aufgehoben. Die Harmo-

nie

nie in den politischen Maximen, und die Anhänglichkeit an das Vaterland, welche Plato dadurch zu bewirken dachte, muß durch Gesetze, Philosophie und Sitten, oder durch andere zweckmässige öffentliche Einrichtungen, z. B. durch die συσσιτια, hervorgebracht werden. Eine nothwendige Folge der Staatsverhältniße ist, daß die Krieger nicht den Acker bauen. Ist aber Allen Alles gemein, was für ein Unterschied bleibt übrig zwischen dem Nährstande und Wehrstande, und warum soll jener diesem gehorchen? Oder sollen zwey Staaten in Einem entstehn, der Bürger und der Krieger? Aus allen diesen Gründen und noch mehrern, deren A. erwähnt, hat die Bestimmung des Privateigenthums der Güter durch Gesetze große Vorzüge. Schon die Idee des Eigenthums hat für einen jeden Menschen seiner Natur nach viel reißendes, und in der That würden die Uebel, die itzt im Staate aus dem Privateigenthume entspringen, noch viel größer werden, wenn man Gemeinschaft der Güter einführte. Dies bestätigt selbst die Erfahrung; denn man würde gewiß die Einrichtung längst in der Wirklichkeit versucht haben, wenn sie tauglich wäre. Wenigstens ist es offenbar besser, das Privateigenthum einzuführen, und den Gebrauch der Früchte gemeinschaftlich zu machen. So ist es in Lacedämon, wo der Bürger Privateigenthum hat; aber Einiges als Gemeingut gebraucht,

braucht, und von Einigem seinen Mitbürgern den Gebrauch verstattet; den jeder Spartaner konnte sich auf der Reise der Sclaven, Pferde, Kühe, der Früchte der Aecker bedienen. Ohnehin muß das Privateigenthum doch am Ende gemeinschaftlich werden; vielmehr wird es fleissiger cultivirt, und die Mittheilung erfolgt von selbst.

Polit. II, 1—4.

## §. 391.

In den Büchern von der **Republik** hatte Plato bloß die Idee eines moralischen Staates ausgefürt; die von ihm angegebnen Eigenthümlichkeiten der Constitution deßelben waren das Nebenwerk, um nur eine Art der Realisirung jener Idee anzudeuten. Hingegen in den Büchern von den Gesetzen hatte er es auf einen bestimmtern Entwurf einer Constitution angelegt, der von der Constitution der idealischen Republik abwich, wiewohl er sich ihr in den Hauptzügen näherte. Aber auch an diesem Entwurfe fand Aristoteles manches zu tadeln. Plato verlangte für seinen Staat ein Gebiet von einem gewißen Umfange. A. erinnert, daß P. nicht auf die wachsende Bevölkerung gerech-

rechnet habe, die den Staat der Gefahr einer Hungersnoth aussetze. Daß die Zahl der Bürger sich gleich bleibe, ist schwer zu bewirken. Da P. die Vermehrung des Vermögens bis auf das Fünffache des Geringsten, was ein andrer Bürger besaß, zuließ, so hätte er ebenfalls die Erweiterung des Gebiets bis auf einen gewißen Grad zulassen können. Auch das Verhältniß der Obrigkeit zu den Unterthanen schien dem A. nicht richtig vom Plato angeordnet zu seyn. Die Reichen sollten den größten Antheil an der Regierung haben; die Wahl des Senats geschah nach dem Census des Vermögens; aus den Gewählten wurde wieder gewählt; dies konte leicht zum oligarchischen Despotismus führen. Plato behauptete, die beste Staatsverfassung bestehe aus Tyranney und Demokratie. diese erklärte A. gerade für die schlechteste. Die Constitution, welche Plato vorschlug, war aus Oligarchie und Demokratie gemischt.

Polit. II, 4. Aristoteles erwähnt auch umständlicher der projectirten Staatsformen des Phaleas aus Chalcedon, und des Hippodamus aus Milet. Er führt sie aber nur an, um das Chimärische derselben durch seine Kritik hervorzuheben und zugleich die Schwierigkeiten eines Entwurfs einer guten Staatsform bemerklich zu machen. Für den Politiker ist immer das Vermögen der Bürger einer der wichtigsten Puncte, weil hier-

inn am häufigsten die Veranlassung zu Revolutionen zu liegen pflegt. Vom Phaleas kritisirt A. daher nur den Satz: die Güter (Aecker) der Bürger müßten gleich seyn. Bey neu zu errichtenden Staaten, glaubte P., sey dies leicht zu bewirken; bey schon bestehenden dadurch, daß die Reichen ihre Töchter an Arme verheyratheten, und keine dos empfingen, sondern gäben; die Armen ihre Töchter an Reiche, und keine dos gäben, sondern empfiengen. Phaleas hatte hiebey einen sehr kleinen Staat im Sinne; die Erziehung sollte allen gleich seyn; (doch bestimmte er die Art der Erziehung nicht;) die Handwerker sollten öffentlich seyn, wie zu Epidameus, und wie es zu Athen Diophantus einrichtete. Aristoteles erinnert: Solle das Vermögen der Bürger gleich seyn, müsse man auch die Zahl der Kinder, die jeder haben dürfe, gesetzlich anordnen. Im Grunde aber könne sich diese ganze Anordnung nicht behaupten. Denn es sey nicht genug, das Vermögen gleich zu machen; mehr noch müsse man auf eine Gleichmachung der Begierden denken; da Ungerechtigkeit nicht sowohl aus unbefriedigtem Bedürfniße, als aus dem Hange zum Vergnügnügen entspringe, aus der Ehrsucht, auch aus natürlicher Bösartigkeit und Habsucht. Ueberdem bestehe das Vermögen nicht bloß in Aeckern, sondern auch in Gelde, Sclaven, Vieh, Geräthen; und da bleibe die Frage übrig: ob und wie diese den Bürgern gleich seyn können? Endlich müsse bey jeder Staatsverfassung auf die Nachbaren Rücksicht

sicht genommen werden: einen Umstand, an den Phaleas gar nicht gedacht hatte.

Hippodamus war ein übermüthiger prachtliebender Mann, der ohne selbst in Staatsgeschäften gearbeitet zu haben, zuerst es wagte, einen Entwurf der besten Republik aufzustellen. Von diesem Entwurfe hat Aristoteles nur folgende Hauptzüge angemerkt: Hippodamus foderte ein Volk von tausend Männern. Dieses theilte er in drey Classen: Handwerker, Ackerbauer, und Krieger; eben so schied er das Gebiet des Volks in drey Theile: das heilige Gebiet, deßen Ertrag dem Dienste der Götter gewidmet seyn sollte; das öffentliche Gebiet zum Unterhalte der Krieger; und das Privatgebiet zum Unterhalte der Ackerbauer und Handwerker selbst. Gegen Injurien, verübten Schaden, und Mord sollten Gesetze gegeben werden; außerdem Gesetze zur Belohnung nützlicher Erfindungen; zur öffentlichen Versorgung der Kinder der im Kriege Gebliebenen. Die Streitigkeiten der Individuen und Criminalfälle entscheidet die ganze Gemeinde, nicht durch ψηφοφοριαν, sondern jeder Bürger schreibt seine Meynung auf ein Täfelchen, wenn er verdammt, oder den Beklagten nicht schlechthin los spricht; denn in dem letztern Falle läßt er das Täfelchen leer. Noch wird ein oberstes Appellations-Tribunal eingesetzt aus zu wählenden Alten. Ueberhaupt aber hat das Volk alle obrigkeitlichen Personen zu ernennen. Diese haben

den zu besorgen: κοινα, ξενικα, und ορφανικα. Aristoteles meynte, daß bey dieser beliebten Eintheilung der Bürger und des Staatsgebiets der Staat keinen Zusammenhang habe; die Aeckerbauer und Handwerker würden Sclaven der Krieger werden, und diese letztern würden die vornehmsten Aemter im Staate an sich reißen. Dadurch ferner, daß die Ackerbauer allein Privateigenthum besitzen, sind sie vom Staate getrennt. Müssen endlich die Krieger selbst ihren Acker bearbeiten, so werden sie Ackerbauer, und unterscheiden sich nicht; müssen ihn aber andere bearbeiten, entsteht ein vierter Theil des Staats, der ihm doch fremde ist. Sollen die Ackerbauer auch den öffentlichen Acker anbauen, so ist kein Grund da, ihn noch vom Privateigenthume abzusondern. Ueber die Bearbeitung des Gottesdienstlichen Ackers erklärt sich A. gar nicht. Die Entscheidung der Streitigkeiten findet er ebenfalls schlecht angeordnet, weil weder Einhelligkeit noch Gerechtigkeit zu erwarten sey. Das Gesetz zur Belohnung nützlicher Vorschläge scheint ihm bedenklich, zumal wenn die Vorschläge sich auf die Verbesserung der bestehenden Gesetzverfassung beziehen. Er macht bey dieser Gelegenheit ein paar treffliche praktische Bemerkungen. Unstreitig, sagt er, müssen alte barbarische und schlechte Gesetze abgeschafft werden. Allein die Aenderung von Gesetzen überhaupt bedarf der höchsten Vorsicht. Man muß nichts mehr vermeiden, als das Volk an die

Abschaffung von Gesetzen zu gewöhnen. Zwischen den Aenderungen der Wissenschaften und Künste, und den Aenderungen der Gesetze, ist ein sehr wesentlicher Unterschied. Jene wirken nicht so unmittelbar auf die politische Denkart und Handelnsweise des Volks, wie diese. Wenn denn Gesetze überhaupt verändert werden dürfen, so sind noch die Fragen übrig: dürfen alle Gesetze, und in jeder Staatsverfassung geändert werden? darf ein Jeder sie verändern? Oder wer darf es? Arist. Polit. II, 4—6.

## §. 392.

Von der Kritik sowohl der von Philosophen projectirten, als in der Wirklichkeit damals existirenden berühmtesten, Staatsverfassungen geht **Aristoteles** zur Entwickelung seiner eigenen politischen Theorie über. Der Staat ist eine gewiße Ordnung der Bürger. Die Art, wie A. den Begriff des Bürgers im Staate bestimmt, ist merkwürdig. Ein Bürger ist nach ihm derjenige, welcher an der öffentlichen Berathschlagung über öffentliche Angelegenheiten, und an der öffentlichen Justiz activen Theil nehmen kann (πολιτης — τω μετεχειν κρισεως και αρχης). Nach diesem Charakter des Bürgers überhaupt kann es sehr verschiedene Arten der

Bürger geben, je nachdem die Verfassung des Staats, und das Verhältniß des Bürgers zur Staatsgewalt, verschieden ist. In der Demokratie erhält der Begriff des Bürgers den größten Umfang. Aristoteles unterscheidet auch vollkomne und unvollkomne Bürger; zu den letztern rechnet er die niedrigsten Handwerker und die Kinder, die auch in der Demokratie entweder gar keinen, oder doch nur sehr geringen, activen Theil an der Staatsverfassung haben. Die Tugend eines vollkomnen Bürgers besteht darinn, daß er zugleich herschen und gehorchen könne; im erstern Falle, wo er als Regent erscheint, muß er die nöthige Einsicht haben, um Befehle zu geben; im andern Falle die nöthige Einsicht und den Willen, sie auszuüben. Da aber der Staat vieler Formen fähig ist, so giebt es nicht Eine absolute Tugend des Bürgers, wie es eine absolute Tugend des Menschen giebt. Die Tugend des Bürgers bezieht sich auch lediglich auf den Staat, und sein Verhältniß zur Verfassung deßelben; und man kann daher ein guter Bürger, und kein guter Mensch seyn.

Arist. Polit. III, 1—3.

## §. 393.

Da der Staat eine Verbindung freyer Menschen ist für den gemeinschaftlichen Zweck der Sicherheit und Glückseeligkeit, so setzte Aristoteles zur Bestimmung des Begriffes der besten Staatsverfassung überhaupt folgenden Grundsatz fest: Eine jede Staatsverfassung muß gerecht, ihre Ausführung muß möglich, und sie muß durch sich selbst dauernd seyn. Wenn die Regierung Eines, oder Weniger, oder der Menge, auf das gemeine Wohl abzielt, ist die Verfassung gerecht; zielt sie auf den Privatvortheil der regierenden Person ab, ist sie ungerecht. Deswegen sind die Tyranney, die Oligarchie, und die Ochlokratie schlechthin verwerfliche Verfassungen (παρεκβασεις), weil sie gegen den Zweck des Staates verstossen, die erste das Privatwohl Eines, die andere der Wenigen, und die dritte des Pöbels beabsichtigt. Gerechte Verfassungen wären die Monarchie, Aristokratie und Demokratie; denn bey diesen kann ein Streben zum Gemeinwohle statt finden. Allein jede derselben ist rein genommen unter Menschen fast nie ausführbar, und kann sich nicht in die Länge behaupten; jede hat Erfoderniße, die höchst selten zutreffen, und für die Erhaltung des Gleichgewichts der Staatskräfte kann bey keiner derselben gesorgt werden. Die Monarchie setzt ein Volk voraus, das ein

durch Tugend erhabenes Geschlecht hervorbringe, welches zu herschen verstehe und zu herschen verdiene. Wie, wenn der Monarch die Tugend nicht besitzt, oder seine Kinder und Nachfolger von der Tugend des Stammes herabsinken, oder das Volk die Achtung für diese Tugend nicht hat, oder verliert? Die Aristokratie setzt eine Mehrheit weiser edler Menschen im Volke voraus, und ein Volk selbst, das geneigt ist, sich von ihnen regieren zu lassen. Auch von diesem Falle kann sich oft das Gegentheil eignen. Die Politie (Demokratie, wo alle Bürger wechselsweise herschen und gehorchen) setzt ein Volk voraus, deßen wehrhafter Theil insbesondre sich durch Gesetze regieren läßt, und wo die Magistratswürden nur am Talente und Verdienste haften. Ein solches Volk hat die Erfahrung noch nicht aufzuweisen.

## §. 394.

Wenn von den sogenannten reinen Staatsformen, der Monarchie, Aristokratie und Demokratie, keine ist, die auf ein gegebnes Volk so anwendbar wäre, daß sie durch sich selbst den Zweck des Staats erreichte, und sich in ihrer Fortdauer behauptete; so entsteht die Fra-

ge:

ge: welche Verfassung wäre denn wohl die beste überhaupt? Aristoteles antwortet hierauf im Allgemeinen: Eine an und für sich vollkomne Staatsverfassung für ein gegebnes Volk sey unmöglich (τῆς ἀριστης τυχειν ισως ἀδυνατον). Aber eine jede jener Staatsformen hat gewiße eigenthümliche Vorzüge, die den übrigen gar nicht, oder doch nicht in demselben Grade, zukommen. So lehrt die Erfahrung, und auch die Natur der Dinge macht es begreiflich, daß, wenn das Volk im Ganzen zusammenkomt und rathschlägt, es klüger und weiser ist, als Individuen sind. Daher ist der obwohl demokratische Zug einer Verfassung, welchen Solon in die Athenische aufnahm, sehr gut, daß das Volk über die Wahl der Beamten und ihr Betragen die oberste Aufsicht habe; denn die Einwürfe lassen sich leicht widerlegen, die man dagegen gemacht hat. Wiederum ist es höchst verderblich, wenn alle Rechte allen Individuen gleich sind, wären diese auch in ihren persönlichen Eigenschaften und Verhältnißen einander noch so ungleich; obgleich die Bestimmung der Ungleichheit der Rechte auf der andern Seite äußerst schwer ist. An der Staatsverwaltung, und folglich an den obersten Aemtern im Staate, müssen nothwendig den größten Antheil haben erstlich die Edeln, Reichen und Freyen; denn aus lauter Armen kann ein Staat so wenig bestehn, wie aus lauter Sclaven; zweytens die

Tapfern und Gerechten; denn diese sind zur Erhaltung der innern und äußern Sicherheit des Staates die unentbehrlichsten. Dieser politische Zug ist der Aristokratie, als solcher, am meisten eigen. Aber freylich, sobald wenig Mächtige da sind, können diese schwer gezügelt, und die Uebrigen leicht unterdrückt werden. Die Mittel, die man dagegen vorgeschlagen, und in tyrannischen, demokratischen, selbst in oligarchischen Staatsverfassungen auch gebraucht hat, wie der Ostracismus, das Ermorden der Uebermächtigen, sind schlechthin verwerflich; nur in verderbten Republiken kann man sie nützlich und gerecht finden; eine gute Verfassung muß von der Beschaffenheit seyn, daß durch sie selbst solche Arzneyen unnöthig werden. Die Monarchie läßt sich unter mehrfachen Formen denken, als Feldherrschaft auf Zeitlebens nach Familienrechte oder nach Wahl, als eigentliche Despotie, als Monarchie unter Gesetzen, als Tyranney, als Regiment von Aesymneten, von Priestern unter religiöser Auctorität. Eigentlich kommen hier aber nur zwey monarchische Formen in Betrachtung, die **Despotie** (unbedingte Alleinherrschaft, jedoch mit Einwilligung der Bürger; denn sonst ist's Tyranney) und die **Monarchie** unter Gesetzen. Die letztere kann auch in jeder republicanischen Staatsverfassung existiren, und sie ist allemal der erstern vorzuziehn. Das Gesetz ist keiner Leidenschaft unter-

wor-

worfen, keiner Veränderlichkeit der Bestimmung deßen, was gethan und nicht gethan werden soll, wie der Mensch, und dem Regenten selbst bleibt doch noch immer die Bestimmung des Besondern anheimgestellt, da das Gesetz bloß das Allgemeine bestimmen kann. Die unbedingte Despotie, als solche, könte aber nur dann von einem Volke gewählt werden, wenn Einer im Volke durch Tugend alle andern überträfe, und unter Allen der Edelste und Beste wäre. Eben darum, weil man im Anfange der bürgerlichen Gesellschaften nur wenig Edle durch Tugend und Verdienst im Volke fand, hielt man sich an die Despotie; nachher ἐζήτουν κοινόν τι, καὶ πολιτείαν καθίσασαν. Mehr rechtschaffne Regenten sind unstreitig zur Regierung des Staats besser, als Einer, und wo es demnach an jenen nicht gebricht, ist allemal die Aristokratie besser, als die Monarchie. Wie die Aristokraten schlechter wurden, und ihr Privatinteresse anstatt des gemeinen Wohls verfolgten; so entstanden Tyranney und Oligarchie; und beyde giengen in Demokratie über. Itzt, sagt A., wo die Städte größer geworden sind, kann kaum eine andere Verfassung, als wie Demokratie, entstehn und sich halten. Das Resultat aus dem Obigen ist, daß nur eine Mischung aller drey gerechten Verfassungen die erträglichste werden könne, deren Menschen fähig sind; es komt nach der Beschaffenheit des

Volks und der Verhältniße deßelben nur auf die Art und Güte der Mischung an.

Aristot. Polit. lib. III.

§. 395.

Der Politiker, welcher eine Constitution stiften will, die durch sich selbst dauern soll, muß sie so einrichten, daß derjenige Theil des Volks, der zur Bewahrung derselben gestimmt seyn möchte, beträchtlich stärker ist, als derjenige, welcher etwa motivirt werden könte, sie umzustossen, und sich auf ihren Trümmern zu erheben. Bey jedem Volke ist in dieser Hinsicht auf seine Quantität und Qualität zu achten. Die letztere befaßt Freyheit, Cultur, Reichthum, edle Geburt. Die erstere ist auf Seiten der Armen. Nun ist allemal bey einem Theile des Volks entweder die Qualität das Ueberwiegende, oder die Quantität ist es, und nach dem Verhältniße beyder zu einander muß die Constitution modificirt werden. Daß beyde, Quantität und Qualität der Individuen, einander an intensiver Kraft und Wirksamkeit genau entsprechen, ist nur ein denkbarer, aber in der Erfahrung nie oder höchst selten wirklicher Fall; wo er dies wäre, würde er doch jene Maxime

rime und ihre Anwendbarkeit nicht aufheben. Wo die Qualität der Edeln und Reichen ein Uebergewicht hat, muß das Aristokratische in der Verfassung der Hauptzug seyn; hätte hingegen die Quantität der Armen das Uebergewicht, wäre das Demokratische hervorzuheben; in beyden Fällen aber so, daß weder in jenem eine reine Aristokratie, noch in diesem eine reine Demokratie entstände. Bey der möglichen Verschiedenheit der Modification der Aristokratie und Demokratie kann der Politiker immer die Staatsform nach der Beschaffenheit des besondern Verhältnißes der Quantität und Qualität der Volksindividuen einrichten. Um aber das möglichst harmonische Verhältniß der Quantität und Qualität zu bewirken, muß der Politiker hauptsächlich die μεσος benutzen, den Mittelstand zwischen Reichen und Armen, der gleichsam den Kitt für jede Staatsverfassung ausmacht. Die meisten, die z. B. Aristokratieen stiften wollen, erinnert A., versehen es darinn, daß sie nicht nur den Reichen zu viel einräumen, sondern auch das Volk zu sehr zurücksetzen, und zwar um eingebildeter Vortheile willen, die sich aber oft in große Uebel verwandeln. Αι γαρ πλεονεξιαι των πλησιων απολλυσι μαλλον την πολιτειαν, η αι τυ δημυ. Daher gebrauchen die Oligarchen, wie die Demokraten, oft Künste für ihre Absichten in Ansehung der Volksversamlungen, der Magistraturen, der

Gerichte, der Bewaffnung, der öffentlichen Uebungen, die beyden am Ende gleich verderblich sind. Der weise Politiker muß hier für seinen Zweck eine angemessene Mischung hervorzubringen suchen. Uebrigens gilt die obige Theorie nur für die Einrichtung der allgemeinen Staatsform überhaupt; die innere Anordnung derselben im Detail bedarf noch besonderer Maximen.

Polit. IV, 10 — 13.

## §. 396.

Wenn man sich eine gemischte Constitution denkt, die sich nun entweder mehr zur Demokratischen, oder mehr zur Aristokratischen Form hinneigen kann; so sind noch besonders gewiße Hauptmittel in Erwägung zu ziehen, um die eine oder die andere glücklich zu verwalten, und ihre Dauer zu sichern. Das Fundament einer jeden Demokratie ist die möglichst größte Freyheit, und zu dieser gehört, daß alle Bürger die Verfassung und den allgemeinen Willen im Staate bestimmen, und wechselnd herschen und gehorchen, und folglich nicht bloß von Andern beherscht werden. Hier ist das Volk Herr, und was den Meisten gefällt, ist Gesetz und Recht. Daher sind auch in der Demokratie

immer die Armen mächtiger, als die Reichen, weil die Zahl jener größer ist. Sind in einem demokratischen Staate Reiche in beträchtlicher Zahl, so hat die Anordnung der Art der Entscheidung des allgemeinen Willens einige Schwierigkeit. Aristoteles räth hier wieder- um eine Mischung an; der allgemeine Wille solle theils nach der Zahl, theils nach dem Vermö- gen der Bürger entschieden werden. Auch komt sehr viel auf die Lebensweise des Volks an, inwie- fern dieselbe zur demokratischen Verfassung mehr oder weniger tauglich ist. Ein Volk, das aus Ackerleuten und Hirten besteht, ist für die De- mokratie am passendsten; Handwerker, Tage- löhner, Kaufleute, taugen dazu weniger. Die demokratische Form ist auch da eher zu erhalten, wo eine große Volksmenge auf dem Lande auf- serhalb der Stadt zerstreut lebt, die denn bey den allgemeinen Volksversammlungen auch in die Stadt komt, und hier den Städtern das Gegengewicht hält. Zur Sicherung der De- mokratie darf das Volk ferner nicht zu arm und es muß vor Lebensmitteln gesorgt werden; denn sonst geht die Demokratie sehr leicht in Oli- garchie oder gar in Tyranney über. Um oli- garchische und tyrannische Anmaaßungen zu ver- hindern ist das Confisciren der Güter der Rei- chen nach geschehener Verbannung derselben ein Mittel; nur müssen die Güter nicht zum Be- sten des Volks confiscirt werden; denn dies

wird gar zu oft von schlechten Demagogen benutzt; sondern zum Besten der Heiligthümer und der feyerlichen Religionsübung. Die Erhaltung aristokratischer Staatsformen hängt hauptsächlich davon ab, daß die Aristokraten ihre Ueberlegenheit nicht bloß an Reichthume, sondern auch an persönlichen Tugenden und Verdiensten, über den großen Haufen bewahren; daß sie in ihren Urtheilen über Streitigkeiten der Individuen nach Gerechtigkeit richten, und weder durch Uebermuth, noch Habsucht, noch Ungerechtigkeit, die Menge gegen sich empören; daß sie endlich durch irgend eine Nachlässigkeit das Volk nie Mangel an den nothwendigen Lebensbedürfnißen leiden lassen; denn dieser pflegt am ersten und leichtesten eine Abneigung gegen die bestehende Staatsverfassung zu erzeugen. Uebrigens muß die aristokratische Constitution im Innern so eingerichtet seyn, daß die Aristokraten selbst einander bewachen, und nicht Einen oder Einzelne unter ihnen so herschend und mächtig werden lassen, daß die Unterdrückung der übrigen eine Folge davon wird. Die einzelnen Regeln, welche Aristoteles ertheilt, die Anordnung der Berathschlagungen über Angelegenheiten des gemeinen Wohls, Krieg, Frieden, Bündniße, Trennungen, neue Gesetze, Exil, Tod eines Bürgers, Confiscation der Güter deßelben u. w., oder die Anordnung und Wahl der Obrigkeiten, der Justizbeamten und Gerichtsbarkeiten,

so

so wie anderer öffentlicher Aemter und Würden, betreffend, können hier ohne zu große Weitläufigkeit nicht beygebracht werden.

Arist. Polit. IV, 14 — 17. lib. VI.

## §. 397.

Wiewohl sich für ein gegebnes bestimmtes Volk die beste Verfassung nicht schlechthin andeuten läßt; so läßt sie sich doch überhaupt nach Begriffen entwerfen; und dann kann sie zum Maaßstaabe dienen, um den Werth einer positiven Staatsverfassung nach ihr zu würdigen. Bey der Untersuchung über die beste Republik aber muß vorläufig ausgemacht werden, welches das wünschenswertheste Leben überhaupt sey? Der Glückseelige muß dreyerley Güter besitzen, der Seele, des Körpers, und äußere Güter; hierinn sind alle einig: nur mit dem Unterschiede, daß jeder an Tugend schon genug zu haben glaubt, hingegen von Reichthume, Macht und Ansehn das Uebermaaß in's Unendliche sucht. Nun erwirbt man aber nicht die Tugend durch äußere Güter, sondern diese vielmehr durch jene, und das wahrhaft glückseelige Leben wird nur denen zu Theile, die am Geiste und Herzen gebildet sind, und sich um

äu-

äußere Güter mäßig bekümmern; nicht denen, welche diese im Uebermaaße besitzen, wo es aber an jenem gebricht. Auch erhellt aus den Begriffen der Vernunft und Erfahrung, daß alle äußere Güter eine Grenze der Nützlichkeit haben, die Tugend niemals; wenn man anders mit dem Moralischguten noch den Begriff des Nützlichen verbinden darf. Die beste Einrichtung eines Dinges im Verhältnisse zu andern ist diejenige, wo alles dem vorzüglichsten Zwecke angemessen ist. Nun ist die Seele vorzüglicher, als Leib und Güter; also muß auch die Einrichtung des Menschen dem entsprechen; die Güter sind wünschenswerth um der Seele willen, nicht umgekehrt, und der Mensch ist glückseeliger, je mehr Verstand und Tugend er hat, wie dies die Gottheit selbst beweist. Man muß aber Glück (ευτυχια) von Glückseeligkeit (ευδαιμονια) wohl unterscheiden; jene ist ein Werk des Zufalls; diese nicht; denn Niemand wird durch Zufall verständig und gerecht. Hieraus fließt nun, daß es auch einen glückseeligen d. i. besten Staat geben könne. Ein Staat kann aber nicht glückseelig seyn, wenn seine Mitglieder nicht tugendhaft handeln; es verhält sich hier mit dem Staate gerade eben so, wie mit den Individuen. Die Staatsverfassung wäre also die beste, wo nach der Form derselben überhaupt, und nach der Gesinnung der Individuen insbesondre, Jeder tugendhaft und da-

durch glückseelig lebte. Diese Glückseeligkeit kann ein Staat durch sich und für sich allein erwerben, wenn er durch eigene gute Gesetze angeordnet ist, nicht auf den Krieg, und die Herrschaft über die Nachbaren und Feinde gerichtet. Die Bereitschaft eines Staates zum Kriege ist heilsam, aber nicht als zu einem Hauptzwecke.

Arist. Polit. VII, 1. 2.

## §. 398.

Der Entwurf selbst, welchen A. von der besten Republik machte, war folgender: **Erstlich**: Es wird dazu eine Volksmenge erfodert, die zur Selbstgenugsamkeit in Rücksicht auf die Befriedigung aller Lebensbedürfniße der Individuen hinreichend, und doch leicht zu übersehen und zu einem Ganzen zu vereinigen ist. (Δηλον τοινυν, ὡς ὅτος ἐστι πολεως ὁρος ἀριστος, ἡ μεγιστη τε πληθες ὑπερβολη πρὸς αὐταρκειαν ζωης εὐσυνοπτος). **Zweytens**: Die Lage des Gebiets muß ihrer Natur nach jene Seibstgenugsamkeit des Volks begünstigen; Wasser und Luft müssen gesund seyn; eine Lage am Meere ist insbesondre vortheilhaft;

haft; auch eine zur Sicherung derselben dienende Seemacht bis zu einem gewißen Grade; den möglichen Nachtheilen dabey läßt sich leicht durch Gesetze vorbeugen. **Drittens:** Das Volk muß Muth und Geist haben. Aus dem Grunde, weil bey dem griechischen Volke jene Bedingungen zutreffen, erfreut es sich vorzüglicherer Staatsverfassungen, als die Völker von Asia und Europa; sein Gebiet liegt zwischen diesen großen Erdtheilen in der Mitte, und ist vom Meere umflossen; das Volk hatte Muth und Geist, von denen jener dem Asiaten, dieser dem (damaligen) Europäer fehlte; wäre Griechenland Ein Staat, setzte **Aristoteles** im triumphirenden Tone hinzu, könte es die Erde unterjochen. **Viertens:** In einem vollkommen Staate müssen seyn Nahrungsmittel, Künste, Waffen, Geld, Götterdienst, Justiz, und Berathschlagung über das gemeine Wohl. Die Arbeiten für jene Staatsbedürfniße müssen unter den Individuen zweckmäßig vertheilt seyn; dann werden sie auch gewiß vollkomner verrichtet. An der Verwaltung des Staats darf der gemeine Pöbel nicht Theil nehmen, und überhaupt keine Volksclasse, die sich nicht durch Tugend auszeichnet. A. schloß in seiner besten Republik die Handwerker, die Höken, die Ackerleute, von der Staatsverwaltung aus; nur den Weisen und den Kriegern räumte er Ansprüche darauf ein; nach seiner Voraussetzung nämlich,

daß

daß ein Staat nicht ohne Tugend und Weißheit glücklich seyn könne, die sich natürlich am meisten bey denen finden muß, welche an der Spitze deßelben stehn. Auch die Priester dürfen nicht aus der gemeinen Volksclasse gewählt werden. Im Wesentlichen nimmt A. zwey Hauptclassen von Personen für die Staatsverwaltung an, το ὁπλιτικον und το βουλευτικον; zu beyden kann der Pöbel nicht aspiriren; die Alten aus der Classe der Weisen bestimte er zu Priestern. Fünftens: Um aber dennoch das Volk an die Staatsverfassung zu fesseln, und ihm Liebe für dieselbe einzuflössen, sind die öffentlichen gemeinschaftlichen Mahle der Bürger (συσσιτια) zu empfehlen. Aristoteles verlangte, daß das Staatsgebiet in zwey Theile getheilt werde; den einen für das Publicum überhaupt; den andern für die Bürger, als Privatpersonen. Jener solle wieder in zwey Theile geschieden seyn, zum Behufe der gottesdienstlichen Bedürfniße, und der öffentlichen Mahle; auch dieser ebenfalls in zwey Theile, in die Aecker an den Grenzen, und diejenigen nahe an der Stadt; von beyden sollten die Landbauer Privateigenthum haben, damit sie ein gemeinschaftliches Interesse hätten, den äußern Feind abzuwehren. Uebrigens muß die Stadt selbst durch Mauern gegen den Feind geschützt; auch müssen für die Volksversammlungen, und die συσσιτια, öffentliche bequeme Plätze angeordnet und eingerichtet seyn. Indeßen be-

A.: Ου χαλεπον εξι τα τοιαυτα νοησαι, αλλα ποιησαι μαλλον. **Sechstens:** Die Glückseeligkeit des Staats wird bewirkt durch Tugend, und zwar nicht durch Tugend der äußern Nothwendigkeit, sondern des freyen Willens. Es gehört freylich auch zu einem glückseeligen Staate, daß gewiße äußere Bedürfniße befriedigt werden können; aber dies ist doch immer eine Sache des Zufalls; für das Handeln hingegen, das die Bürger in ihrer Gewalt haben, muß der Gesetzgeber sorgen. Wenn der Staat eine Demokratie seyn soll, müssen nicht bloß die Verwalter des Staats, sondern alle Bürger tugendhaft seyn. Sie werden aber tugendhaft durch Entwickelung der natürlichen Anlagen, durch sittliche Ausbildung und durch Aufklärung des Verstandes. **Siebentens:** Die Staatsbürger sind ursprünglich einander gleich; es ist daher nothwendig, daß sie wechselsweise am Herschen und am Gehorchen Theil haben. Insbesondre müssen aber die Alten regieren, und die Jungen gehorchen. Die letztern müssen schon als Kinder für den Staat erzogen werden, und zwar zuvörderst durch Bildung des Körpers, dann der Neigungen und des Verstandes. **Achtens:** Kriegerische Staaten ihrer Form nach erhalten sich nur, so lange sie Krieg führen. Wenn Frieden wird, gehn sie zu Grunde. Die Gesetzgeber der Griechen scheinen oft mehr auf das Nützliche, als auf das Moralisch

geachtet zu haben. Daher lobt man die lacedämonische Verfassung so sehr, weil alle Gesetze auf den Krieg gerichtet wären, wodurch die Lacedämonier sich die Herrschaft über Alles erwerben könten. Allein dies ist ein Raisonnement einer eigensüchtigen und falschen Politik. Die Bürger eines Staates müssen vielmehr gerecht, mäßig, und weise seyn, um den Frieden behaupten und ertragen zu können. Neuntens: Vorzüglich hätte der Gesetzgeber auf die Ehen zu achten. Der Mann muß sieben und dreyssig; das Mädchen achtzehn Jahre alt seyn, bevor sie heyrathen dürfen. Die Beywohnung zum Kinderzeugen soll nur bis zum funfzigsten Jahre geschehen, und zwar im Winter, wo sie am fruchtbarsten ist. Um schwangern Weibern die nöthige Bewegung zu verschaffen, schlägt A. das Gesetz vor, daß sie täglich zum Tempel der Göttinnen gehn sollen, die sich der Gebährenden annehmen, um ihre Hülfe zu erflehen. Krüppel und verstümmelt Gebohrne sollen gar nicht aufgezogen werden. Der Ehebruch ist gelinde, nur mit Schande, zu bestrafen. Zehntens: Da die Erziehung, hauptsächlich der Knaben, auf den gemeinschaftlichen Zweck des Staats gerichtet seyn muß, so ist die öffentliche Erziehung besser, als die Privaterziehung. Die gewöhnlichen Gegenstände des Unterrichts freygebohrner Griechen waren zur Zeit des A. folgende vier: die älteste Volkspoesie, besonders die Werke des

Homer und Hesiod (γραμματα), Gymnastik, Musik, und schöne Kunst (γραφικη). Die Athletik darf nicht allein, oder vorzüglich, betrieben werden, wie bey den Spartanern; die gymnastischen Uebungen waren bey diesen nicht Angelegenheiten der Kunst; daher wurden die jungen spartanischen Kämpfer roh und grausam, wie reißende Thiere, und sie wurden auch in den öffentlichen Nationalspielen bald überwunden. Das Studium der Kunst darf der Sittlichkeit nicht widerstreiten, und davor muß durch Gesetze gesorgt seyn. Die Musik wird nur erlaubt zum Vergnügen und zur Erholung; aber da sie auch auf den Charakter wirkt, und, indem sie leidenschaftliche Gesinnungen darstellt, auch Leidenschaft hervorbringt, ist weder ein jedes Instrument, noch jede Tonart und Rhythmus, als sittlich und politisch zulässig bey der Erziehung zu betrachten. Unter den Instrumenten verwirft A. die Flöthe und Cithar. Er tadelt den Plato, daß er den Phrygischen Tact beybehalte, da er doch die Flöte verwerfe, weil jener mit dieser gleiche Wirkung habe. Die Dorische Tonart ist die moralisch zweckmäßigste. Ueberhaupt sollen nur junge Leute sich mit Musik beschäfftigen; die Alten niemals.

Aristot. Polit. libb. VII. VIII.

## §. 399.

Es ist nicht sehr schwer, sagt **Aristoteles**, einen Staat nach einer bestimmten Constitution zu stiften, und zu verwalten; aber es ist sehr schwer, ihn bey der Verwaltung gegen alle äußere und innere Ereigniße zu verwahren und zu schützen, welche Revolutionen der Verfassung herbeyführen und bewirken mögen. Eben sein Studium der politischen Geschichte der mannichfaltigen griechischen Freystaaten mußte ihn aufmerksamer auf die Staatsrevolutionen, ihre Ursachen und Folgen, machen; da keine Epoche der Geschichte überhaupt so viele Freystaaten, und so viele Revolutionen ihrer Verfassungen, darbietet, als die Epoche der Blüthe des griechischen Republicanismus, selbst das Zeitalter der unaufhörlichen Fehden der kleinen Italienischen Staaten im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte nicht ausgenommen. **Aristoteles** hat aus dem Grunde mehr Sorgfalt und Nachdenken darauf gewandt, als irgend ein Erbauer eines politischen Systems nach ihm, allgemeine Maximen anzuzeigen, deren Befolgung einen Staat bey jeder gegebnen Verfassung, selbst einer tyrannischen, gegen Revolutionen sicher stellen könne. In der That sind auch diese Maximen so viel umfassend, und so praktisch wahr, daß, indem man sie liest, man das politische Testament eines heutigen

Staatsmannes an seinen Fürsten, oder an seine Mitbürger, zu lesen glaubt. Die Ursachen der Revolutionen liegen vornämlich in der misverstandenen oder gemisbrauchten Gleichheit oder Ungleichheit der Bürger in Ansehung ihres Verhältnißes zur Staatsgewalt, oder in Ansehung der äußern Güter und der Mittel zur Befriedigung der Lebensbedürfniße. Die Persönlichkeit einzelner Individuen, oder auch subjective moralische Gründe, können ebenfalls Revolutionen hervorbringen; aber sie sind doch weit seltenere Triebfedern dazu, und wo sie es sind, pflegen doch jene Ursachen immer am meisten mitzuwirken. Der Zweck der Revolutionen ist entweder gegen die Verfassung selbst gerichtet; oder gegen den Regenten, ohne daß die Verfassung umgeworfen werden soll; oder auf das Mehr und Minder in einer Verfassung; oder auf einen Theil derselben; oder endlich er ist schlechthin unbestimt und unsittlich, und wird nur von Bösewichten verfolgt. Aus dem obigen Principe der Entstehung der Revolutionen läßt es sich erklären, warum diese erfolgen, wenn die Zahl der Armen im Staate zu sehr anwächst; wenn das Regiment immer beym Pöbel ist; wenn man die Personen nicht mit Bedachte wählt, die das Ruder des Staats führen sollen; wenn man Aenderungen in einer Verfassung für unbedeutend hält, und durchgehen läßt, die doch von den wichtigsten Conse-

sequenzen sind; wenn neue Bürger aufgenommen sind mit ungleichen Rechten, als welche so lange zum Aufruhre geneigt sind, bis sie mit den ältern gleiche Rechte errungen haben; wenn eine Classe im Volke durch Großthaten, oder Zufälle des Glücks und andere Eigenschaften, z. B. Industrie und Handel, ein entscheidendes Uebergewicht erhält; wenn Parteyen von entgegengesetzter Qualität einander gleich werden an Stärke, und keine vermittelnde da ist; wenn die Demagogen, als Feldherrn oder Redner, den großen Haufen gewinnen, und dadurch, daß sie die Habsucht deßelben reizen, ihn zu revolutionairen Unternehmungen leiten; wenn die Aristokraten oder Oligarchen unter sich selbst uneinig sind, und dadurch einander selbst und dem Volke ihre Schwäche bloß geben u. w. A. bemerkt, daß die Demokratie weit weniger Revolutionen unterworfen sey, als die Oligarchie. Jene nähert sich mehr τῃ των μεσων πολιτειᾳ; auch findet bey ihr nur Aufruhr der Oligarchen gegen das Volk statt; hingegen in der Oligarchie Aufruhr der Oligarchen gegen einander selbst, und auch des Volks gegen die gesamte Verfassung. Oft werden auch Verfassungen von außen geändert; so führten die Lacedämonier überall bey den Besiegten die Oligarchie ein, und die Athener überall die Demokratie. Uebrigens fallen die Demokratie und Oligarchie durch Revolutionen nicht

immer in entgegengesetzte Verfassungen, sondern oft nur in andere Arten ihrer Gattung.

Arist. Polit. lib. V, 1—7.

§. 400.

Als allgemeine Mittel, den Revolutionen vorzubeugen, schlägt **Aristoteles** diese vor: **Erstlich**: In Demokratieen oder Aristokratieen muß man auch auf kleine Abweichungen von der Verfassung achten, und diese niemals einräumen. **Zweytens**: Man muß nicht den politischen Sophismen trauen, und ihre Verbreitung zu verhüten suchen, die gebraucht werden, um das Volk zu gewinnen. **Drittens**: Es ist für eine Verfassung gut, wenn immer eine gewiße Gefahr in der Nähe ist; dadurch wird die Aufmerksamkeit auf ihre Erhaltung erweckt und genährt. **Viertens**: Die Streitigkeiten der Vornehmen müssen gleich beygelegt oder unterdrückt werden. **Fünftens**: Die Oligarchen müssen gegen einander und gegen das Volk gerecht seyn; daher ist es heilsam, daß ihre Würden in kurzen Zeiträumen wechseln; so wird den tyrannischen Anmaaßungen Einzelner vorgebeugt, und diese werden zum mindesten unschäd-

schädlicher. **Sechstens:** Richten sich die oligarchischen Würden nach dem Vermögen, so muß der Census nach den Zeitumständen erhöht oder vermindert werden können; Niemand muß durch Vermögen und Anhang von Freunden zu übermächtig werden; Niemand muß übermäßig geehrt werden; denn das verdirbt die Menschen. **Siebentens:** Es muß ein Institut eingerichtet werden, das bloß zur Erhaltung der Verfassung bestimmt ist. **Achtens:** Die an Qualität entgegengesetzten Classen der Bürger müssen mit einander im Gleichgewichte bleiben, und besonders muß man suchen, die Zahl der μεσων zu vermehren. **Neuntens:** Die Gesetze müssen davor sorgen, daß die Magistratspersonen sich nicht bereichern können auf Kosten des Volks. Diese selbst müssen die möglich größte Fähigkeit zu den Geschäfften ihres Amtes, Tugend und Gerechtigkeit in der Verwaltung deßelben, und innige Anhänglichkeit an der bestehenden Verfassung besitzen. Diese letzte Eigenschaft ist besonders wichtig. Hat ein Individuum die eine oder die andere der übrigen Eigenschaften nicht, so muß es dazu angestellt werden, wozu es sich am meisten qualificirt. In einigen Oligarchieen hatte man die Eidesformel: „Ich schwöre, gegen das Volk schlecht gesinnt zu seyn, und ihm so schlecht zu rathen, wie ich nur immer kann". Dies war gerade der Weg, die Verfassung auf's baldigste zu

zerstöhren. Denn hierdurch wurde eine Empörung des Volks gegen die Oligarchen über kurz oder lange schier unvermeidlich. Zehntens: Die Jugend muß für die Verfassung erzogen werden. Dies Mittel gelingt am besten und ist am wirksamsten in der Demokratie. In den Oligarchieen pflegen die Söhne der Oligarchen zu Weichlingen erzogen zu werden; die Armen macht dagegen ihre Erziehung hart und tapfer. Daher bekommen diese leicht ein Uebergewicht, und versuchen Neuerungen.

Arist. Polit. V, 7. 8. 9.

## §. 401.

Noch hat Aristoteles eine besondre Zahl von Maximen eingeschaltet, wie die Monarchie und Tyrannis, auch wohl eine Tyranney, gegen demokratische und oligarchische Empörungsversuche zu verwahren sey; Maximen, in deren einigen man recht eigentlich den politischen Rathgeber des neuern Despotismus zu hören wähnt, den die Erfahrung des Tages, da er bisher ruhig und furchtlos seinen eisernen Scepter über unterdrückte und muthlose Unterthanen führte, ängstlich und irre gemacht hat. Die

Mo-

Monarchie (das Königthum, βασιλεια), sofern sie von der Tyrannis verschieden ist, entsteht gemeiniglich zur Vertheidigung der Edeln und Reichen gegen das Volk; anstatt daß die Tyrannis zur Vertheidigung des Volks gegen die Edeln zu entstehn pflegt; daher so viele Demagogen Tyrannen geworden sind. Es kann aber die Monarchie, zumal die unter Gesetzen steht, eine sehr gerechte und zweckmäßige Verfassung seyn; die Tyrannis aber führt die Uebel der Demokratie und Oligarchie zugleich mit sich. Eben die Ursachen, welche die Revolutionen in Demokratieen und Oligarchieen bewirken, bringen sie auch in Monarchieen und Tyrannieen hervor. Als brauchbare Mittel, die Tyrannis zuvörderst zu erhalten, schlägt A. folgende vor: Die vornehmen, stolzen, unternehmenden Köpfe müssen unterdrückt oder getödtet werden; Clubs, gesellschaftliche Verbindungen, Institute zur Aufklärung, müßen verhindert werden; alles ist zu vermeiden, was gegenseitiges Vertrauen der Unterthanen und Muth veranlaßt; keine öffentliche Spiele und Lustbarkeiten, keine müssige Zusammenkünfte der Menge an Einem Orte, sind zu dulden; es muß gesorgt werden, daß die Unterthanen einander so viel wie möglich fremde und unbekannt bleiben; Spione müssen kundschaften auf den Straßen und in den Häusern, damit man erfahre, was die Unterthanen beginnen, und die-

se an eine knechtische Art zu denken und zu handeln gewöhne; besonders müssen die Spione bey öffentlichen Gelagen und Gastgeboten aufmerken, denn hier pflegen die Menschen sich freyer und offner zu äußern. Freunde müssen gegen Freunde, der Pöbel gegen die Reichen, diese gegen einander selbst, aufgehetzt werden; durch diese innere Uneinigkeit der Bürger sichert der Tyrann sich selbst; die Unterthanen müssen arm gemacht werden, damit sie nicht selbst Soldaten werben und unterhalten können, alle ihre Kräfte auf die Gewinnung der Nahrung verwenden müssen, und an politische Neuerungen zu denken nicht Zeit haben; der Tyrann muß keinen Freund haben, dem er sich ganz anvertraue und überlasse; dagegen muß er die Weiber und Sclaven zu gewinnen suchen, um von ihnen die Geheimnisse ihrer Männer und Herrn zu erfahren; sein vertrauterer Cirkel aber, der ihn zunächst umgiebt, muß aus Fremden bestehn, deren Interesse mit dem seinigen enge zusammenhängt. Kurz der Tyrann als solcher hat drey Hauptziele, die er immer scharf im Auge behalten muß, die Unterthanen kleinmüthig, ohnmächtig, und gegen einander selbst mistrauisch zu machen. Ein Kunstgriff zur Erhaltung der Tyranney, der sich zuweilen und unter gewißen Umständen anwenden läßt, ist auch der, die Strenge der Regierung zu mildern; deßen Gebrauch inzwischen doch großer Vorsicht bedarf. — Hat der Monarch

narch als solcher nicht einen tyrannischen, sondern einen gerechten Zweck, so muß er vornämlich nachstehende Maximen beobachten: Er muß sich das Ansehn geben, als ob er sich ganz und lediglich für das gemeine Wohl interessire; er muß das Vermögen des Staats nicht auf eine Art verschwenden, welche das Urtheil der Menge misbilligt, weil er es von ihr selbst empfängt, die es für saure Arbeit in kleinen Portionen erwerben muß; demnach es nicht Maitressen, Komödianten, fremden Künstlern und Gauklern aufhängen; vielmehr muß er öffentliche Rechenschaft von seiner Einnahme und Ausgabe ablegen, wie in der That einige Alleinregenten gethan haben; dadurch wird er dem Volke als guter Hausvater des Staates erscheinen; und er darf deswegen nicht fürchten, daß es ihm je an Gelde fehlen werde, da er doch Herr des Staates ist. Auch sichert er sich durch eine solche Verwaltung des öffentlichen Schatzes vor Nachstellungen, namentlich der Großen, und der Personen, welche ihn zunächst umgeben, und die um desto leichter statt finden, je mehr der Regent den Reichthum der Bürger in seinen Privatschatz aufgehäuft hat. Ferner der Regent muß kein rauhes mürrisches, sondern ein ernstes und würdiges Betragen im Aeußern annehmen; die Unterthanen müssen nicht fürchten, sich ihm zu nähern, sondern nur mit Achtung vor ihn treten. Um das günsti-

ge Urtheil des Volks, dem Achtung folgt, zu erringen, muß er politischen Studien eifrig ergeben, und in die Kenntniße der Politik eingeweiht scheinen. Am wenigsten muß er aber irgend einen Bürger schmähen, mishandeln, oder einen Knaben, ein Mädchen misbrauchen, noch einen zu seiner Familie und seinem Hause gehörigen. So müssen sich auch seine Gattinn und Töchter gegen andere Weiber betragen; denn durch Zänkereyen der Weiber ist mehr als Eine Monarchie und Tyrannis umgestürzt. Was die Vergnügungen betrifft, so muß er gerade das Gegentheil deßen thun, was die Tyrannen gewöhnlich thun, die, um Andern ihre Glückseeligkeit zur Schau zu stellen, vom Morgen bis zum Abend, und mehr Tage hinter einander in Wohllüsten herumtaumeln, und statt deßen Mäßigkeit beobachten. Muß er an Vergnügungen theil nehmen, so muß es scheinen, als ob sie ihm gleichgültig seyen, und er sie lieber vermiede. Ein nüchterner wachsamer Regent wird nicht verächtlich bey den Unterthanen, weniger durch Nachstellungen hinterlistet und überwältigt werden, als ein Wohllüstling, Schläfer und Trunkenbold. Die Stadt muß er durch öffentliche schöne Gebäude schmücken. Im Dienste der Götter muß er ausnehmende Ehrfurcht bezeugen; es werden weniger Empörungen gegen Fürsten gewagt, die man für Lieblinge der Götter hält, und unter dem

Schutze

Schutze derselben glaubt. Sein Götterdienst muß gleichwohl nicht in Aberglauben ausarten. Verdienstvolle Bürger muß er auf eine solche Art ehren, daß sie überzeugt werden, sie würden von ihren Mitbürgern (in einer demokratischen oder aristokratischen) Verfassung nicht so geehrt worden seyn. Belohnungen und Ehrenbezeugungen muß er selbst ausspenden; die Vollziehung der Strafen hingegen muß er den Justitzbeamten hinterlassen. Er muß niemals Einen Grossen zu mächtig machen; wenigstens muß er mehrere zu gleicher Höhe erheben; denn diese werden alsdenn einander selbst bewachen; muß er ja nur Einen erhöhen; so wähle er nur keinen verwegenen unternehmenden Charakter. Soll ein Mächtiger niedergedrückt und geschwächt werden; so muß dieses nach und nach geschehen; er muß ihn nicht plötzlich und auf einmal ganz stürtzen wollen. Am wenigsten muß er aber hier körperliche Beschimpfungen gestatten; denn so wie die Geizigen es schwer empfinden, wenn man ihnen ihre Güter nimmt, so ist ehrgeizigen vornehmen Menschen eine entehrende Behandlung die unerträglichste; daher muß der Regent eine solche Art der Bestrafung entweder ganz vermeiden, oder er muß einer körperlichen Züchtigung das Ansehn einer väterlichen geben, die nicht mit Verachtung verbunden ist. Wo ein Benehmen des Regenten gegen den Unterthan beschimpfend scheint, muß

es durch nachherige größere Ehrenbezeugungen wieder vergütet werden. Unter allen, die dem Leben des Regenten nachstellen, sind diejenigen am meisten zu fürchten, die ihres eigenen Lebens nicht achten, wenn sie nur ihren Zweck, die Ermordung des Regenten, erreichen. Zu einer solchen Gemüthsstimmung aber sind die Beschimpften, oder ihre Verwandte und Angehörige, am geneigtesten; denn in der Raserey des Zorns denkt man nicht an seine Selbsterhaltung. Da ferner der Staat aus zwey Hauptclassen von Bürgern besteht, Armen und Reichen, so müssen beyde dahin überredet werden, daß ihre Wohlfarth von der Wohlfarth des Regenten abhange, und daß nur der Regent Sicherheit einer jeden vor Beeinträchtigungen der andern gewähre. Die stärkere Classe muß der Regent vornämlich an sich ziehen, so daß, wenn es die Umstände erfodern, er nicht nöthig habe, die Sclaven zu befreyen, und den Bürgern die Waffen zu nehmen, sondern daß er in dem ihm anhänglichen Theile des Volks hinreichenden Schutz gegen den andern finde. Ueberhaupt muß der Regent darauf sehn, daß er nicht als Tyrann, sondern als Hausvater des Staats und König seinen Unterthanen erscheine; nicht als Erpresser ihrer Güter, sondern als Beschützer derselben. Er muß eine mäßige Lebensart befolgen, keine ausschweifende; die Edeln im Volke muß er sich zu Freunden

den machen, und dem großen Haufen schmeicheln. Dann wird auch seine Regierung von edler Art seyn, über edeldenkende Unterthanen, nicht über unterdrückte niederträchtige Sclaven. Er wird nicht gefürchtet und gehaßt; vielmehr geliebt und verehrt werden.

Polit. V, 11.

## §. 403.

An die **Politik** im engern Sinne, als die Wissenschaft der Gründung und Verwaltung eines Staats, knüpfte **Aristoteles** die **Oekonomik**, oder die Wissenschaft der Erwerbung und Verwaltung eines Hauswesens, und die **Chrematistik** an, oder die Wissenschaft, überhaupt Güter zu erwerben. Diese beyden Disciplinen erscheinen inzwischen in seinem Systeme nur in einem sehr allgemeinen Umriße, und die Hauptgegenstände derselben sind nicht einmal berührt; vielweniger ist ihre Darstellung auch nur einigermaaßen erschöpfend. Demungeachtet verdient der erste Versuch, welchen A. zum Anbaue derselben machte, ein historisches Andenken, und namentlich sind einige chrematistische Maximen, die er vorschlägt, von der Art, daß sie auch noch itzt für die gültigsten und bewährtesten in

der Finanzwissenschaft erkannt werden. Zur Errichtung eines Hauswesens sind erfoderlich Menschen und Güter. Jene bestehn in dem Hausvater, seiner Gattinn, den Kindern und dem Gesinde; diese in Häusern, Aeckern, Heerden, Geräthe, und dem Ertrage derselben. Die nächste Sorge des Mannes in Beziehung auf das Hauswesen betrifft also die Wahl der Gattinn und ein Betragen gegen dieselbe, wodurch sie auch in ihrem Verhältniße bestimmt wird, für den gemeinschaftlichen Zweck das Nöthige zu leisten. Dann folgt die Sorge für das Gesinde. Dieses sind entweder Arbeiter oder Aufseher über dieselben. Der Hausvater muß die Sclaven so halten, daß sie weder übermüthig und muthwillig, noch träge werden. Fleiß und Geschiklichkeit im Arbeiten muß er aufmuntern, und besonders alsdenn nichts an der Speise (dem einzigen Lohne der Sclaven) entziehen. Müssiggang muß er nicht dulden, weil dieser Muthwillen erzeugt, und, wo Faulheit oder Bosheit statt findet, muß er strafen. Die Hoffnung zur Freyheit nach einer bestimmten Zeit des Dienstes kann ein treffliches Mittel der Aufmunterung zur Thätigkeit seyn. Wie die Arbeiter selbst, so müssen auch die Aufseher derselben von dem Hausvater oder der Hausmutter aufmerksam und anhaltend beobachtet werden, wiewohl dieses nur von einem größern Hauswesen gilt. Die Familie muß nicht bloß erwerben, sondern

das

das Erworbene muß auch zu Rathe gehalten, für einen ordentlichen zweckmäßigen Verbrauch angelegt, oder zum neuen Erwerbe verwandt werden. In dieser Absicht muß der Hausvater selbst die vorhandenen Vorräthe genau kennen lernen und beobachten, auf die Bestellung der Aecker, die Wartung der Heerden sehn, und die unter das Gesinde vertheilten Arbeiten mit seiner Aufmerksamkeit begleiten; denn sein eigenes Beyspiel der Sorgfalt wird hier am wirksamsten seyn, und man kann in einem Hauswesen nicht leicht fleißige Arbeiter und treue sorgsame Aufseher erwarten, wo die Herrschaft selbst nachlässig und sorglos ist. Auf die Frage, was ein Pferd am feistesten mache? antwortete ein Perser: Das Auge des Herrn; und auf eine andere: welcher Dünger der beste sey? antwortete ein Africaner: Die Fußtritte des Herrn. Das Haus und die Güter müssen ferner nie unbewacht gelassen werden; Arbeiten, die an einem bestimten Tage, oder des Nachts, zu verrichten sind, dürfen keinen Aufschub leiden; die Beschaffenheit des Geräthes muß in gewißen festgesetzten Perioden revidirt werden, um das Fehlende zu ergänzen, und das Mangelhafte zu verbessern. Uebrigens ist bey der Anlage eines Hauswesens so viel wie möglich auf die ökonomischen Zwecke Rücksicht zu nehmen, mithin auf eine gesunde angenehme Lage des Hauses, auf die angemessenste Einrichtung der Plätze zur

Aufbewahrung der Vorräthe, der Wohnung für die verschiedenen zur Familie gehörigen Personen u. w.

Arist. Oecon. lib. I.

§. 404.

Die **Oekonomik** in der strengern wissenschaftlichen Bedeutung bezieht sich zunächst nur auf die Gründung eines Hauswesens, und die **Erhaltung** der Güter, die durch die Arbeit der Familie gewonnen werden, für den zweckmäßigen Gebrauch, welchen diese davon zu machen hat. Zu den Gütern gehören theils solche Producte, welche die Natur liefert, theils solche, welche unmittelbar durch Arbeit hervorgebracht werden, wie Metalle, Mineralien, gefälltes Holz u. dgl. Diese Güter machen auch den ursprünglichen und wahren Reichthum der Familie, wie des Staats, aus, und in Hinsicht auf sie ist die **Chrematistik** oder **Ktetik** nur ein Theil der **Oekonomik**. Im Staate aber entspringt noch aus den gegenseitigen Bedürfnißen mehrer zusammen wohnender Familien die Nothwendigkeit des Tausches, und eine zwiefache Benutzung der Güter wird für jede Familie

mög-

möglich, der **Verbrauch** und der **Gebrauch**. Die eine Familie hat an gewißen Gütern mehr, als ihr nöthig ist, an andern weniger, als sie bedarf, oder gar nichts davon; diese hingegen sind im Besitze einer andern Familie, die wiederum an jenen Mangel leidet. So tauscht jene ihren Ueberfluß gegen den Ueberfluß dieser aus, und beyder Bedürfniße werden befriedigt. Ein solcher Tausch in seiner ursprünglichen Entstehung und Beschaffenheit ist nicht als eine Kunst des Erwerbes zu betrachten. Aber die **Chrematistik**, oder die Kunst, aus dem Bedürfniße des Andern für gewiße Güter, die man hat, größere Vortheile zu ziehen, wird nach und nach bey hinzukommender Erfahrung und Reflexion durch die entstandene Nothwendigkeit des Tausches bewirkt, und so bildet sich die **Chrematistik**, als Wissenschaft, die Nutzbarkeit der Naturproducte oder gewißer Arbeiten in einer bestimmten Gegend, zu einer bestimten Zeit, unter bestimmten Umständen, richtig zu schätzen, und danach die Vortheile oder Nachtheile eines Tausches abzuwägen (μεταβλητικη). Hierbey kommen denn als Mittel des Erwerbs, oder als Dinge, die auf den Erwerb entscheidenden Einfluß haben, in Betrachtung vornämlich der Arbeitslohn, das Verkaufen der Waaren auf Märkten, die Fracht zu Lande (φορτηγια) und zu Schiffe (ναυκληρια). Um der Beschwerlichkeit, die, zumal bey einem größern Volke,

bey der steigenden Summe der Bedürfniße, und der mannichfaltigern Vertheilung der Arbeiten unter die Individuen, mit dem Tausche reeller Waaren gegen einander selbst verbunden ist, und wodurch dieser oft sogar unmöglich wird, abzuhelfen, wurde das Geld erfunden, als repräsentatives Zeichen des Werthes von Gütern überhaupt. Daß man das Metall als Geld bestimmte, hatte eben darinn seinen Grund, weil die Unbequemlichkeit, um deren willen man Geld einführte, am leichtesten dadurch gehoben wurde, da es dauerhaft, in kleine Portionen theilbar, und verhältnißmäßig am leichtesten zu bewahren und fortzubringen ist. Anfangs wurde das Metall gewogen, und nach dem Gewichte der Werth bestimmt; nachher bediente man sich geprägter Münzen, um das Wägen zu erspaaren, von einem willkührlich, oder auch nach dem Gewichte verhältnißmäßig, festgesetzten Werthe (ὁ γαρ χαραχτηρ ετεθη τθ ποσθ σημειον). Mit der Entstehung des Geldes entstand eine neue Art des Erwerbs, der Gelderwerb, und eine besondere Kunst deßelben (καπηλικη), so wie eine neue Art des Reichthums, der Geldreichthum. Aristoteles bemerkte schon, daß der Geldreichthum nur auf der Einbildung beruhe; daher unterschied er die Kapelik, als welche sich auf Vermehrung des eingebildeten Gutes beziehe, vonder Oekonomik, die die Erhaltung und Vermehrung des natürlichen Reich-

thu-

thumes zum Gegenstande habe. Von der Kapelik war eine Folge die Kunst des Wuchers (ὁ βολοσατικη), die man schon zu unsers Philosophen Zeit zu einer enormen Höhe getrieben hatte, und deren moralische Schändlichkeit sowohl, als politische Verderblichkeit, so fühlbar geworden war, daß dieser sie schlechthin für unerlaubt erklärte.

Arist. Polit. I, 5—7. Außer den Xenophontischen, sind leider die Schriften der Vorgänger und Zeitgenossen des Aristoteles über Gegenstände der Haushaltungskunst in Beziehung sowohl auf die Familie, als den Staat, verloren gegangen. Aristoteles erwähnt mehrer, die über zur Chrematistik gehörige Materien geschrieben hätten. Namentlich führt er den Chares aus Paros und Apollodor aus Lemnos als Schriftsteller über den Ackerbau an. — Die Griechen kannten auch schon Monopole, doch nicht als Anordnungen des Staats; beym A. ist nur die Rede von natürlichen Monopolen, wo jemand alle vorhandene Waren einer Art zusammenkauft, und dann durch den Alleinhandel damit gewinnt.

## §. 405.

Zum Erwerbe des natürlichen oder Geldreichthums fodert Aristoteles mit Recht Industrie und kluge Beurtheilung des Orts, der Umstände, und des Zeitpunctes. Er unterscheidet ferner vier Hauptarten des Erwerbs, die königliche (βασιλικη), die satrapische (σατραπικη), die politische (πολιτικη), und dem Privaterwerb (ιδιωτικη). Bey der Charakteristik der königlichen und der satrapischen hatte er die innere Finanzverfassung des persischen Reiches im Sinne, sowie bey der politischen die Methoden, Staatseinkünfte zu ziehen und zu verwalten, die in den kleinen griechischen Tyrannieen und Republiken angewandt worden waren, oder noch zu seiner Zeit angewandt wurden. Unter jene vier Hauptarten, meynte er, ließen sich alle mögliche Arten des Erwerbs bringen. Sofern es dabey auf die erwerbende Person ankomt, hätte er nur zwey Hauptarten des Erwerbs annehmen dürfen, den Erwerb des Staats, und den Privaterwerb der Bürger; denn, wenn auch der Regent für sich vom Vermögen der Unterthanen Schätze erpreßt, so thut er dieses doch immer im Namen des Staats, und durch Misbrauch der Gewalt deßelben; und der Erwerb einzelner Gesellschaften der Bürger, z. B. einer Kirche, ist im Verhältniße zum Staate immer als Privaterwerb

werb zu betrachten. Die königliche Erwerbsart ist die einträglichste und zugleich die einfachste. Sie gründet sich auf das Recht der Bestimmung des Geldeswerthes, der Besteurung der Einfuhr und Ausfuhr der Waaren, und der Beschränkung der Staatsausgaben. Dadurch daß der Despot willkührlich den Werth seiner Geld Münze anordnen kann, ist er im Stande, sich selbst einen großen Reichthum zu verschaffen, der, wiewohl er an sich eingebildet ist, doch durch sein Gesetz die Stelle des wirklichen vertritt, und also zum Erwerbe eines natürlichen reellen Reichthumes gebraucht werden kann. Es ist auffallend, daß A. die natürlichen Folgen solcher willkührlichen Münzoperationen für den Schatz des Regenten nicht bemerkt hat. Inzwischen wurden diese Folgen wohl deswegen weniger sichtbar, weil bey der Grösse des persischen Reichs, das sich selbst genug war, die Erhöhung der Geldmünzen über ihren wahren Werth auf den innern Handel keine nachtheilige Wirkung haben konte; die Tribute überdem meistens in Naturalien selbst geliefert wurden, mithin das Geld nach eingebildetem Werthe nicht in die Casse des Regenten zurückfloß, und der Despot jederzeit Mittel übrig hatte, einen etwa entstehenden Defect auf eine andere Art zu ergänzen. Die satrapische Erwerbsart, wie sie vom A. geschildert wird, zeigt die damalige Besteurungskunst, wo nicht in einem vortheilhaften

Lichte, doch schon in einer sehr ausgedehnten Anwendung. Die Satrapen zahlten dem persischen Monarchen eine bestimte große Summe, als Tribut, und zogen übrigens die Einkünfte aus der ihnen untergebnen Provinz für sich, den Ertrag der Regalien ausgenommen, die der König sich vorbehalten hatte: eine Einrichtung, die noch gegenwärtig in der Finanzverfassung des türkischen Reichs statt findet. Die Einkünfte der Satrapen selbst aber flossen aus den Abgaben vom Ertrage der Aecker, oder den sogenannten Zehnten; aus den eigenthümlichen Naturproducten der Gegend an Gold, Silber, Erz, und andern, die Regalien waren; aus Abgaben von den Heerden und ihrem Ertrage; aus den Abgaben der Kaufleute, den Zöllen auf Handelswaaren, der Kopfsteuer, Gewerbsteuer u. s. w. Die politische Erwerbsart gründet sich auf den Ertrag der eigenthümlichen Naturproducte des Staatsgebiets, als der Regalien, der Abgaben der Kaufleute, und gemeiner Abgaben an den Staat. Die Privaterwerbsart ist sich äußerst ungleich, da sich die Quellen derselben nicht bestimmen lassen, als welche unendlich mannichfaltig sind. Der Gewinn ist hier auch der kleinste, weil der Ertrag mäßig ist, und kein großer Aufwand dazu gemacht wird. Den vornehmsten liefern die Aecker, die Heerden, die Handwerke, und der Geldwucher. Die Hauptregel

ist

ist dabey, daß nicht mehr ausgegeben, als eingenommen werde.

Arist. Oecon. II, 1. Das Werk des Aristoteles über die Oekonomik ist nicht vollständig auf uns gekommen. Nachdem er im Anfange des zweyten Buchs die berührte Classification und Schilderung der vier Haupterwerbsarten gemacht hat, verspricht er, in besonderer Hinsicht auf die satrapische und politische zu untersuchen, ob alle von ihm benannten Quellen derselben zu benutzen seyen, oder ob man den Ertrag einiger nur von diesen so hoch treiben müsse, wie er sich möglicherweise wolle treiben lassen; ferner, was für Früchte nicht gewonnen würden, die sich doch gewinnen ließen, oder wie ferne der Gewinn derselben, so wie der Gewinn aus denselben, vergrößert werden möge; endlich was für Ausgaben sich einschränken ließen ohne Nachtheil der Republik, oder der Zwecke und Bedürfniße des Satrapen. Von den Erörterungen dieser Materien ist aber im zweyten Buche der Oekonomik, soweit es sich erhalten hat, nichts zu finden. Statt deßen bringt A. eine ansehnliche Menge Exempel bey, wie die Satrapen, Tyrannen, die Magistrate von Städten und Republiken, in dringenden Bedürfnißen sich Geld verschafft, und von den Unterthanen oder andern erpreßt haben. Mehrere unter diesen sind sehr sinnreich. Andere, und die meisten, sind aber doch von der Art, daß sie einen Grad willkührlicher Tyranney über die

Gü-

Güter der Bürger documentiren, der kaum glaublich ist, und deßen Ausübung in unsern Staaten auch unter der Herrschaft eines Robespierre schlechthin unmöglich seyn würde. So ließ Hippias zu Athen einst die obern Vorsprünge der Häuser nach den Strassen zu, die Treppen vor den Häusern, die Thüren nach der Straße, die bedeckten Zugänge vor den Häusern niederreißen, und verkaufte das Holzwerk an die Besitzer der Landgüter, und brachte dadurch eine ansehnliche Summe Geldes zusammen, deren er bedurfte. Cypselus hatte dem Jeus gelobt, wenn es ihm gelingen würde, sich der Herrschaft über Korinth zu bemächtigen, ihm alle Güter der Korinther zu weihen. Da sein Unternehmen wirklich gelang, ließ er das gesamte Vermögen der Korinthier schätzen, und befahl den zehnten Theil davon herzugeben. Dieser Befehl wurde zehn Jahre hindurch jährlich wiederholt; so erhielt Cypselus das gesamte Korinthische Vermögen, und die Bürger hatten unter deßen Zeit und Gelegenheit gehabt, sich ein anderes Vermögen zu erwerben. Edel und wahrhaft republicanisch war dagegen das Benehmen der Lacedämonier. Als die vertriebenen Samier sie um eine Geldhülfe baten, ihr Vaterland wieder zu erobern, befahlen sie, daß alle Bürger, ihre Familien, und ihr Vieh, einen Tag fasten sollten; was ein jeder an dem Tage verzehrt haben würde, solle den Samiern zur Unterstützung geliefert werden.

§. 406.

## §. 406.

Wenn man das philosophische System des **Aristoteles**, wie es bisher erörtert worden ist, mit Einem Blicke übersieht, so muß man ihm die Gerechtigkeit wiederfahren lassen, daß der **Dogmatismus** durch daßelbe einen hohen Grad der Vollendung erreicht habe; denn nicht nur war zum Gebäude deßelben hier der Grund gelegt, sondern es war auch schon ziemlich vollständig aufgeführt; und wiewohl man in der Folge an der innern Einrichtung und Ausfüllung oft änderte, das Gebäude auf mancherley Weise bald verzierte, bald verunstaltete, so hat sich doch bis auf unsere Zeiten die allgemeine Anordnung des Fachwerks behauptet. In Griechenland erstieg auch die dogmatische Philosophie durch den **Aristoteles** ihre erhabenste Stufe, auf welcher sie stehn blieb; keiner seiner Nachfolger hat verhältnißmäßig soviel zur Erweiterung und Vervollkomnung derselben geleistet, wie er; es wurden nur immer einzelne Partieen bearbeitet, zum Gewinne bald der Wahrheit, bald des Irrthums; und wenn auch die Geschichte der neuern Zeit mehr Urheber originaler philosophischer Systeme aufzustellen hat, so kann sie doch keinen nennen, deßen Verdienst um Philosophie, soferne diese es vor der Erscheinung der Kritik der reinen Vernunft auf die Begründung eines Dogmatismus anlegte, dem Verdien-

dienste des Aristoteles gleich zu setzen wäre. Man kann das Aristotelische Verdienst zur leichtern Uebersicht und Beurtheilung auf folgende Hauptmomente zurückführen: **Erstlich** gab **Aristoteles** den philosophischen Erkentnißen nach der Beschaffenheit, welche sie damals hatten, und nicht bloß den philosophischen, sondern den vorhandenen menschlichen Erkentnißen überhaupt, die **systematische Form.** Diese Bemühung ist ihm im Wesentlichen so gelungen, daß man noch gegenwärtig keinen Grund hat, seine Abtheilung des Gebiets der Gelehrsamkeit, seine Stellung der einzelnen Erkentniße in ihrem Verhältniße zur gesamten Encyklopädie des menschlichen Wissens, abzuändern, Variationen in besondern Feldern jenes Gebiets abgerechnet, die der Fortgang der wissenschaftlichen Cultur nothwendig herbeyführt, und die selbst ihren Ursprung nicht selten mehr einer einseitigen Unkunde und Willkühr, als einem wahren Vernunftbedürfniße in Beziehung auf die Zwecke und Gegenstände der Erkentniße verdanken. Es ist aber diese Schöpfung eines systematischen Zusammenhanges der Disciplinen vom Aristoteles um so mehr zu bewundern, da er die Masse der damals producirten Kentniße nur in chaotischer Unordnung, im Widerspruche mit einander selbst, aufzufassen vermochte, wobey der Faden der Einheit, an welchem sie wohl zusammenzureihen wären, desto schwerer aufzufinden seyn

mußte;

mußte; ein Fall, der bey keinem Systematiker nach dem Aristoteles in dem Maaße eingetreten ist; da man ferner von manchen Disciplinen, als solchen, vor ihm kaum eine Ahnung hatte, indem er selbst es erst war, deßen Fleiß die Materialien nicht etwa bloß zur Einheit verband, sondern sie sogar sammelte; da er endlich die wissenschaftliche Systemsprache zum großen Theile schaffen mußte. **Zweytens:** Aristoteles ist Stifter der **Logik** als Wissenschaft, nicht nach allen ihren einzelnen Regeln; denn von diesen fand er die meisten schon durch die Untersuchung seiner Vorgänger ausgemittelt und bestimmt, obgleich auch sein eigner Beytrag zur Ausbildung der Logik ihrem Inhalte nach nichts weniger als unbedeutend ist; aber doch in Hinsicht auf die Verbindung und Unterordnung dieser Regeln unter Einem Principe. Kant hat ihm das ehrenvolle und wahrhafte Zeugniß gegeben, daß nach ihm zur Vollendung der Logik nichts weiter gethan sey, und sonderlich habe gethan werden können. Die Schuld des Misbrauchs, welchen die Scholastik des Mittelalters von der Aristotelischen Logik machte, ist ihm nicht beyzumessen. In den neuern Zeiten ist man von der Strenge seiner wissenschaftlichen Lehrmethode abgewichen; dafür ist aber auch der logische Unterricht desto unvollständiger und seichter geworden. **Drittens:** Die Philosophie ist der Kritik, die Aristoteles von den Systemen seiner Vorgänger

ger

ger und Zeitgenossen unternahm, und deren Resultate er mit seinen Forschungen verflocht, einen reichen negativen Gewinn schuldig. Vor ihm war eine Mannichfaltigkeit verschiedener oft sich geradezu widerstreitender Meynungen über physikalische und metaphysische Probleme im Umlaufe. Die Sokratische Schule hatte hievon wenig Notiz genommen; sie suchte nur die Rechte des gesunden Menschenverstandes, und die Aussprüche des unverderbten moralischen Gefühls zu bewähren, ohne sich auf die Prüfung metaphysischer Spitzfindigkeiten einzulassen. Plato hatte die Physik und Metaphysik der Vorgänger theils für sein eigenes System benutzt, theils jene nur insoferne bestritten, als sie diesem entgegenstand. Auch war seine gelehrte Kentniß jener zu mangelhaft. Gleichwohl war weder an eine systematische Philosophie überhaupt, die wenigstens formelle Einheit hätte, noch an eine eigentliche Vervollkomnung der Philosophie zu denken, so lange nicht eine Kritik der damals gangbaren Philosophie der streitenden Schulen in ihrer mannichfaltigen Gestalt auf eine irgend befriedigende Art ausgeführt war. Zu dieser Kritik aber hatte in jener Zeit wohl keiner einen gegründetern Beruf, als Aristoteles, der Urheber des Organon, der gelehrte Kenner der philosophischen Literatur der Griechen, dem vielleicht nichts entgieng, was von Denkmälern des philosophischen Geistes der

Vor-

zeit existirte, der unbegreiflichthätige Charakter, der alles anwandte zur Bereicherung seiner Erfahrung, was ihm seine durch das Schicksal so außerordentlich begünstigte Lage darbot, der tiefforschende Geist, der seine Erfahrung so fruchtbar an Resultaten werden ließ. Mag die Aristotelische Kritik der ältern Philosophie in mehr als Einem Betrachte fehlerhaft, einseitig und ungerecht seyn; so wurde doch die Nichtigkeit mancher geltenden Philosopheme durch sie aufgedeckt; manche herschende falsche Meynungen wurden, namentlich aus der Physik, verdrängt; die schwachen Seiten der berühmtesten Systeme, des Pythagoreischen, Eleatischen, und Platonischen, wurden durch sie hervorgehoben, und einer anderweitigen Ansicht der Gegenstände der Philosophie eine größere Freyheit verschafft. Noch ist für uns ein zufälliger aber höchst wichtiger Nebenvortheil dieser Kritik, daß wir in ihr eine Geschichtsquelle der griechischen Philosophie besitzen, insofern von einem unschätzbaren Werthe, weil sie von dem gelehrtesten Manne Griechenlandes und einem seiner ersten philosophischen Denker herrührt. **Viertens:** Unter den dogmatischen Systemen der Philosophie ist das **Aristotelische** unstreitig eines der vorzüglichsten. Die Verbindung metaphysischer Principien mit der Physik ist in keinem andern Systeme so innig und sorgfältig erhalten worden, als in diesem, und man bemerkt durch-

gängig die Geneigtheit des Aristoteles, die Vernunft vor transscendenten Speculationen zu bewahren, und sie auf den ihr angewiesenen Boden, die Erfahrung, zu beschränken. Er verwirft metaphysische Sätze, die von andern Philosophen angenommen waren, geradezu, sobald sie sich nicht mit Thatsachen der Erfahrung vertragen. Aristoteles philosophirte demnach so richtig, wie er aus seinem dogmatischen Gesichtspuncte philosophiren konte, und es hat kein Dogmatiker nach ihm gelebt, der die Vernunft so im Zügel gehalten hätte. Will man aber auch den Werth der Aristotelischen Metaphysik nicht so hoch anschlagen, wie er nach dem Zustande der damaligen Philosophie wohl anzuschlagen wäre, so ist dennoch die Bereicherung im Detail nicht abzuleugnen, welche die empirische Philosophie in ihrem ganzen Umfange vom A. erhalten hat. Bey seinen psychologischen Untersuchungen war er wahrlich von der Idee einer Kritik des reinen Erkentnißvermögens nicht sehr entfernt; seine Bücher von der Seele documentiren dieses deutlich genug; und man würde vielleicht eher den kritischen Weg betreten haben, wenn man fortgefahren hätte, im Geiste des Aristoteles zu philosophiren. Auch zur Cultur der practischen Philosophie hat A. einen sehr erheblichen Beytrag geliefert, wiewohl das, was man in seinen moralischen Werken zur Metaphysik der Sitten rechnen könte, der unbefriedigendste Theil in sei-

ner

ner ganzen Philosophie ist. So vielen Fleiß auch Aristoteles auf die Erforschung des Erkentnißvermögens selbst gewandt hatte, so baute er doch auf eine Erkentniß a priori gar nicht, weil ihm der wahre Unterschied zwischen reiner und empirischer Erkentniß unentdeckt geblieben war, und er diejenige Erkentniß a priori, die andere philosophische Parteyen vor ihm behaupteten, z. B. die Pythagoreer, Eleatiker und Plato, in Anwendung auf die Erfahrung ungültig fand. Dieses gab seiner Philosophie überhaupt eine Tendenz zur Empirie, die, so wie sie für sein theoretisches System vortheilhaft war, auf das praktische einen nachtheiligen Einfluß hatte, weil er die a priori gesetzgebende Vernunft in dem letztern wo nicht ganz aufhob, doch sie zu sehr von der Erfahrung abhängig machte, und damit eine schwankende, veränderliche, und nach der verschiedenen Subjectivität der Individuen verschieden bestimmbare Regel des Rechtverhaltens einführte. Inzwischen hat A. eben durch seine genauere Aufmerksamkeit auf die Data der Erfahrung zur gründlichern Kentniß des empirischen Willensvermögens viel geleistet, und in der Hinsicht sind seine praktischen Untersuchungen außerordentlich schätzbar. Auch enthalten sie eine Mannichfaltigkeit einzelner trefflicher Vorschriften, die unter den gehörigen Einschränkungen auf das menschliche Leben sehr anwendbar sind, und nicht minder einen Reich-

an Bemerkungen zur Kentniß des menschlichen Herzens, und der gesellschaftlichen Verhältniße, aus deren Studium auch der neuere Moralist großen Nutzen ziehen kann. Für den Fortgang zur einzig wahren Philosophie überhaupt war es auch vielleicht sehr heilsam, daß die Köpfe wiederum mehr zur Erfahrung zurückgewiesen wurden, selbst im Praktischen, ohne daß doch der grobe Eudämonismus der Epikurischen und Cyrenaischen Schule begünstigt wurde. Die Platonische Philosophie, sowohl die theoretische, als die praktische, enthielt immer zu viel Idealisches und Schwärmerisches, das sich im wirklichen Kreise menschlicher Thätigkeit nicht ausführen ließ, und überdem bey hinzukommenden Misverständnißen zu dem ausschweifendsten theoretischen und praktischen Mysticismus verleiten konte; eine Folge, die sie auch, wie die spätere Geschichte der Philosophie beweist, in einem hohen Grade gehabt hat. Der praktische Stoicismus war überspannt und schwärmerisch auf eine andere Weise; er behandelte den Menschen als bloßes Vernunftwesen; räumte dem Bedürfniße für Glückseeligkeit, sofern diese in sinnlich angenehmen Zuständen besteht, gar nichts ein; und war deswegen mit der Natur und dem Verhältniße des Menschen als solchen unverträglich. A. suchte einen Mittelweg, der zwischen diesen Extremen hindurch führe; er wollte die sittliche Würde des Menschen, die

durch

durch ein vernunftmäßiges Handeln bestimmt wird, nicht vermindern; er überließ der Vernunft die Reflexion über die zu wählende Maxime des Handelns nach einem in ihr liegenden Principe des Besten; aber es war ihm auch einleuchtend, daß die Moral eine menschliche seyn, und nicht höhere und strengere Foderungen thun müsse, als sich von der Menschheit, wie sie einmal ist und ihrer Natur nach seyn kann, realisiren lassen. Seine Philosophie nahm deswegen eben so sehr Rücksicht auf den sinnlichen, wie auf den vernünftigen Menschen; seine Moral sollte nur zum Kanon der Leitung und Beherschung der Sinnlichkeit dienen; aber nicht eine gänzliche Verleugnung und Unterdrückung derselben bezwecken; die Sinnlichkeit sollte der Vernunft untergeordnet; aber diese sollte nicht so die unbedingte Tyranninn jener seyn, wie sie es im Systeme der Stoiker war. Wenn A. hier den wirklichen Antheil, welcher der praktischen Vernunft an der Regierung des freyen Handelns gebührt, die wahre Beschaffenheit des Sittengesetzes, nicht recht einsah; wenn er der Vernunft a priori zu wenig, und der Erfahrung zu viel zugestand; so ist dieses nach der damaligen Lage der praktischen Philosophie überhaupt sehr zu entschuldigen. In jedem Falle hat doch A. den wahren Charakter richtig beurtheilt, welchen die Moral haben müsse, wenn sie in der That als verbindlich für Menschen, wie sie sind,

gelten soll, ob er gleich selbst sie nicht so begründet hat, daß sie jenem Charakter entspräche. Der Aristotelische Hang zur Empirie zeigt sich in seinem vortheilhaftesten Lichte bey der eigentlichen Politik. Denn hier rächt sich die Vernachlässigung der Erfahrung am meisten, und die Aristotelische Theorie ist vorzüglich aus dem Grunde von Werthe, daß dabey eine vielseitige Erfahrung zu Rathe gezogen worden ist. Freylich hat A. hierinn, wie in der praktischen Philosophie überhaupt, der Speculation gar zu wenig getraut. Er dachte immer nur daran, was Menschen gemeiniglich thun und sind; zu selten aber daran, was sie thun und seyn sollten, wenn sie doch einmal die Vernunft als oberste Gesetzgeberinn sowohl des Individuums als der Gesellschaft erkennen. Daher bespöttelte er auch die Republik des Plato nur einzelner Institute wegen, die sich allerdings in der Erfahrung nicht empfehlen dürften, aber auch nicht zum Wesen derselben gehörten, ohne übrigens das Platonische Ideal eines Staates selbst, und die Beziehung deßelben auf eine wissenschaftliche Politik, nach Verdienste zu würdigen, ohne die Principien zu widerlegen, von denen Plato ausgieng. Die Beobachtung trifft auch beym Aristoteles zu, daß, wenn sich einmal im Praktischen Mistrauen gegen die Speculation aus Begriffen findet bey einem Kopfe, dieses im politischen Fache sich am stärksten äußert. Das Gegentheil in Beziehung auf

die

die Erfahrung pflegt wiederum bey den Köpfen sich zu ereignen, die zu sehr auf die Speculation aus Begriffen bauen. Die Köpfe waren von jeher nicht sehr gemein, und sind es auch in unsern Tagen nicht, welche die a priori gesetzgebende Vernunft mit der Erfahrung zu paaren verstanden, und nicht die Stimme der einen oder der andern überhörten. **Fünftens:** Nicht nur durch den vervollkomneten Anbau des Gebiets der Philosophie hat **Aristoteles** gerechte Ansprüche auf den Dank und die Verehrung der Nachwelt; sondern auch durch eine ganz außerordentliche Erweiterung und innere Bereicherung des Gebiets der menschlichen Erkentniß überhaupt. Es sind unbedeutende Anfänge in der Naturkunde (in ihrem ganzen Umfange), welche die Geschichte der Wissenschaften vor dem A. zu melden hat, gegen die Fortschritte, welche dieser große Mann that. Seine Beschreibung, Geschichte und Physiologie der Thiere wird noch itzt von allen Kennern für eines der classischsten und lehrreichsten Werke des Alterthums gehalten, und es würde wohl den neuern Naturforschern noch lehrreicher seyn, als es ist, wenn es wirklich mehr von denselben gekannt und genutzt würde. Die dahin gehörigen Schriften des **A.**, unter andern auch die sogenannten **Probleme**, befassen einen Schatz von Beobachtungen und Resultaten, deren manche man in unsern Tagen für neue wichtige Entdeckungen aus-

gab. Und wie viel würde man vollends ihm verdanken müssen, wenn Alles, was er der Nachwelt an Denkmälern seines eigenen Geistes und Fleißes hinterließ, sich erhalten hätte! Mehrere Bücher, auf deren interessanten Inhalt man aus den Titeln schließen kann, sind ein Raub der Zeit geworden. Er ist auch Urheber der ersten Theorie des Geschmacks. Zwar ist seine Rhetorik insbesondre auf die Ausbildung des eigentlich rednerischen Talents berechnet; denn diese war wo nicht der einzige, doch der Hauptzweck, um deßen willen man damals rhetorische Studien trieb; aber seine Poetik hat dagegen ausschließend die Kunst des Schönen zum Objecte. Leider ist davon nur ein Fragment übrig, ein Torso, der die Vortrefflichkeit des Ganzen beurkundet, und den Verlust desselben desto schmerzlicher macht. Einige andere Aristotelische Schriften zur Geschichte der griechischen Poesie und zur Kritik der vorhandenen Dichterwerke, hat uns das Schicksal ebenfalls entrißen.

## §. 408.

**Theophrast aus Eresus auf Lesbos,** geb. nach der wahrscheinlichsten Rechnung Ol. CII,

CII, 2., ward der Erbe nicht bloß der Handschriften, welche Aristoteles hinterließ, sondern auch seines Forschungsgeistes und seiner philosophischen Gelehrsamkeit. Er hatte den Unterricht deßelben mit einer Vollständigkeit und Offenheit genossen, wie schwerlich irgend ein anderer seiner vertrautern Schüler; er hatte auch selbst an seinen Arbeiten Theil genommen, mit ihm gemeinschaftlich Thatsachen gesammelt, beobachtet, untersucht; und der Besitz der eigenen Aristotelischen Werke machte ihn vollends fähig, die Lehre des Meisters nach ihrem ganzen Umfange und mit erschöpfender Gründlichkeit kennen zu lernen und fortzupflanzen. Daß er inzwischen den Ruhm seines Lehrers nicht erreichte, ist leicht aus seinem Verhältniße zu diesem zu erklären; und überhaupt scheint damals das Studium der Philosophie durch die politischen Zeitumstände in Athen gesunken zu seyn; so wie es durch die Anarchie, welche im Gebiete der Philosophie herschte, wegen des Widerstreites der philosophischen Parteyen, hauptsächlich des Skepticismus der Pyrrhonisten und Akademiker, dem Dogmatismus der Peripatetiker nicht wohl gelingen konte, ein entscheidendes Uebergewicht zu gewinnen. Der philosophische Vortrag des Theophrast scheint oft, namentlich in Beziehung auf die Akademiker, polemisch gewesen zu seyn (Athen. Dipnos. IV, 2. p. 130. E.

Casaub. Strabo Geogr. XIII. p. 608. D.). Zu bestimmen, ob und inwiefern er vom Aristoteles in wesentlichen Stücken des peripatetischen Systems abwich, ist schwer; da leider seine eigentlich philosophischen Schriften, die bekannten moralischen Charaktere, ein kleines Werkchen περι αισθησεως, und ein nicht sehr bedeutendes Fragment der Metaphysik ausgenommen, sämtlich verloren sind, und man aus den einzelnen Nachrichten der alten Schriftsteller nicht ganz sicher auf die wahre Beschaffenheit und den Geist seines Systems schließen kann. So beschuldigt ihn Cicero der Unbeständigkeit in seiner Vorstellungsart von der Gottheit; bald habe er einen Weltgeist für das göttliche Princip angenommen, bald den Himmel, bald die Gestirne (Cic. de nat. Deor. I, 13). An einer andern Stelle (Quaest. acad. I, 10) wirft er ihm vor, daß er die Auctorität der alten Moraldisciplin geschwächt, und der Pflicht ihre Würde und ihren Einfluß benommen habe, indem er leugnete, daß die Glückseeligkeit lediglich durch die Tugend gewirkt werde. Allein bey genauerer Betrachtung möchten sich am Ende diese Vorwürfe, wenn man die Aristotelische Theologie und Moralphilosophie zugleich in Erwägung zieht, auf Misverständniße des römischen Weltweisen zurückführen lassen. Am schätzbarsten für uns ist Theophrast durch das geworden, was er für die Naturkunde geleistet hat; hier

sind

sind auch mehrere Abweichungen von Aristotelischen Meynungen, mehrere Berichtigungen derselben, bemerklich; wiewohl es freylich höchst wahrscheinlich ist, daß er das Meiste, zum mindesten dem Stoffe nach, seinem großen Vorgänger verdankte. Soviel man aus den Titeln der verlornen philosophischen Werke abnehmen kann, waren die meisten, Erläuterungen, oder auch weitere Ausführungen Aristotelischer Schriften, oder auch Sammlungen von Materialien und Excerpten; die leztern vielleicht mit Kritik verbunden. Theophrast lehrte im Lyceum bis gegen die CXXIII Olympiade.

Quellen: *Theophrasti* characteres, graece; ed. *Fischer*; Coburgi 1736. 8. — Theophrast's Sittengemälde für höhere Lehranstalten aufs neue bearbeitet von Joh. Jac. Heinr. Nast. Stuttgart. 1791. 8. Hier sind auch die beyden Charaktere, die Amaduzzi aus einer Vaticanischen Handschrift herausgab (Parmae ap. Bodon. 1786. 4) beygefügt. — Των μετα τα Φυσικα αποσπασματιον η βιβλιον α; ad calc. Metaphysicorum Aristotelis cum notis *Sylburgii* ap. Wechel. hered. Francof. 1587. 4. — Περι αισθησεως βιβλιον; ed. *Henr. Stephanus* una cum characteribus et fragm. ex novem Theophrasti libris; Paris. 1557. 8. Die Titel der verlornen Schriften des Theophrast S. in Fabricii Bibl. gr. ed. Harles.

Vol. III. p. 445. — Mehrere Stellen des Cicero (außer den angeführten S. Quaest. Acad. IV, 43. V, 8. 9. De fin. b. et m. V, 5.) Diog. Laert. lib. V. et Menag. Gell. N. A. 1, 3. — Mehrere Stellen in den Commentaren des Proklus zum Timaeus des Plato, und des Simplicius zu den Physicis des Aristoteles, und anderer griechischer Ausleger des Letztern. Vergl. *Bayle* Dict. Art. *Theophraste*. *Bruckeri* hist. crit. philos. Vol. I. p. 840 sq. Sprengel's Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneykunde B. I. S. 350. ff.

## §. 409.

Unter den übrigen unmittelbaren Schülern des Aristoteles, die das historische Andenken bewahrt hat, ist keiner, der mit ihm den ganzen Bezirk der damaligen wissenschaftlichen Kentniße so durchwandert hätte, wie Theophrast. Mehrere derselben haben wohl nur seinen Unterricht in einzelnen discliplinarischen Fächern benutzt. Wenigstens kann man aus dem, was man vom Aristoxenus, Dicäarch, Klearch, Heraklides Ponticus, Demetrius Phalereus, ihren Schriften und Meynungen weiß, nicht mehreres folgern. Von einigen andern, wie dem Phanias, den beyden Eudemus aus Rhodus und Cypern, haben

wir

wir überhaupt nur wenig historische Angaben, in denen durchaus nichts zur Charakterisirung ihrer Philosophie enthalten ist. **Aristoxenus** wird allgemein von den Alten für den genievollsten und gelehrtesten Schüler des Stagiriten nächst dem **Theophrast** erklärt, mit welchem er selbst um die Ehre, der Nachfolger ihres beyderseitigen Lehrers im Lyceo zu seyn, wetteiferte. Besondern Fleiß wandte er auf die Theorie der Musik, und erwarb sich dadurch den Beynamen des **Musikers.** Auch bearbeitete er die Geschichte der ältern Philosophen, und die Fragmente seines Werks darüber, z. B. diejenigen, welche die Pythagoreer betreffen, sind vorzüglich merkwürdig. **Heraklides** aus Pontus und **Klearch** scheinen sich ebenfalls vorzüglich nur mit dem historischen Studium der Philosophie beschäfftigt zu haben. Den erstern insbesondre hat seine Leichtgläubigkeit, womit er die ungereimtesten Mährchen und Legenden für historische Wahrheit nahm und wieder erzählte, nicht zu seinem Vortheile bekant gemacht. **Dicäarch** war auch mehr Geschichtforscher und Geograph, als Philosoph; und **Demetrius Phalereus** ist am meisten als Rhetor, Redner und Politiker berühmt geworden. Einzelne philosophische Behauptungen aller dieser erwähnten Männer führt **Cicero** an; z. B. vom **Aristoxenus** und **Dicäarch**, über die Seele, daß sie die Organisation sey.

S. den Catalogus Peripateticorum in Fabricii Bibl. gr. ed. Harles. Vol. III p. 458. *Bayle* Dict. Art. *Aristoxene. Dicearque. Heraclide &c.* Meiners Geschichte der Wissensch. B. I. S. 206 ff. cf. Bibl. crit. Amstelod. Vol. II. p. III. sq. Dem Demetrius Phalereus wird das Buch περι ἑρμηνειας, das unter seinem Namen vorhanden ist, fälschlich zugeschrieben. Ob die Allegoriae Homericae, die dem Heraklides Ponticus beygelegt werden, wirklich von diesem herrühren, ist auch zweifelhaft.

## §. 410.

So lange die unmittelbaren Schüler des Aristoteles, namentlich Theophrast, lebten, erhielt sich die Aristotelische Philosophie in ihrer ursprünglichen Vollständigkeit und Aechtheit. Denn nicht nur konte wenigstens Theophrast als ihr gültigster Repräsentant selbst betrachtet werden; sondern auch alle Urkunden, welche ihr Stifter darüber hinterlassen hatte, waren in seinen Händen. Aber sobald diese Urkunden nach seinem Tode an Erben übergiengen, welche sie ungebraucht ließen, und dem Publicum entzogen, konte die mündliche Ueberlieferung des Peripateticismus, die überdem gewiß sehr einseitig, von der Originalität deßelben abweichend und mangelhaft war, den Verlust jener schriftlichen

chen Documente nicht ersetzen. Daher artete die folgende Peripatetische Schule in ihren Grundsätzen und Meynungen bald so sehr aus, daß Cicero, zu deßen Zeit die Aristotelischen Bücher wieder an's Licht gekommen waren, sich fast berechtigt glaubte, ihnen das Prädicat der Peripatetiker abzusprechen. Er nennt nachstehende Philosophen als die vornehmsten Häupter der Schule nach einander, den Strato aus Lampsakus, Lysias (richtiger Lykon oder Glykon), Aristo (Julietes), Hieronymus Rhodius, Kritolaus und Diodor. Für die Geschichte der Philosophie haben die, wiewohl fragmentarischen und sehr unbefriedigenden, Nachrichten der alten Schriftsteller von den Meynungen des Strato über den Ursprung der Natur noch das meiste Interesse.

*Cic.* de fin. B. et M. V, 5. S. außerdem über die Reihe der Peripatetiker, die im Lyceo nach Theophrast lehrten: *Anonymi* Vit. Arist. in Menag. Obss. ad Diog. Laert. Vol. II. p. 201. *Ammon. Herm.* ad Aristot. de interpretat. fol. 1. b. *Simplicius* ad Arist. ausc. phys. VI fol. 187. a. Cf. *Patricii* Disc. Peripatet. lib. XI. p. 145. Das chronologische Verzeichniß des Patricius hat auch Brucker excerpirt Hist. crit. philos. Vol. II. p. 464.

§. 411.

## §. 411.

Strato folgte in der Erklärung des Ursprungs alles Vorhandenen dem Gange, den Aristoteles vor ihm betreten hatte, die Natur so viel wie möglich natürlich zu erklären. Nur hielt er sich noch fester an diesem Erklärungsprincipe, wie der Stagirit; denn er verwarf den supernaturalistischen Erklärungsgrund schlechthin, welchen dieser doch zum Schlußsteine seiner Naturwissenschaft gebraucht hatte. Er leugnete gänzlich das Daseyn einer verständigen Ursache der Welt außerhalb derselben; und ein teleologisches Princip der Weltschöpfung schien ihm willkührlich angenommen, oder unerweislich. Alle gegenwärtige Naturerscheinungen und ihre gesetzlichen Verbindungen sind nach ihm nichts weiter als Folgen einer zufälligen Wechselwirkung ursprünglicher Naturkräfte in der ewigen Materie. Auch die empfindende Welt ist nur die bestimte Aeusserungsart einer Naturkraft in materiellen Organisationen, die ursprünglich ohne Absicht und Zweck sich formten, und nachher, da die Formen einen regelmäßigen Naturlauf zuließen, sich entwickelten und in ihrer Gattung erhielten. Denken und Empfinden sind einerley, da doch jenes nie ohne dieses statt finden könne. Leider kann man diese Hauptideen des Strato bloß aus einzelnen dunkel ausgedrückten, sich widersprechenden,

zum Theile verderbten Stellen der Alten abstrahiren, wo seiner Meynungen Erwähnung geschieht. Was er eigentlich für ursprüngliche Kräfte und Qualitäten der Materie annahm, deren Widerstreit von Ewigkeit her wirksam war, und durch welche ein blindes Ohngefähr, nachdem eine unendliche Mannichfaltigkeit regelloser Formen entstanden war, die sich immer selbst wieder zerstörten, die Welt in ihrer dermaligen Gesetzmäßigkeit hervorgehn ließ, kann aus den vorhandenen Nachrichten schwerlich mit einiger Zuverlässigkeit entschieden werden. Im Allgemeinen kann man sagen, es waren nach Strato widerstreitende Principien, wie das Schwere und das Leichte, das Kalte und Warme, welche die Natur bildeten. Wegen der tiefen Kentniß der Physik, durch welche sich Strato im Alterthume den Ehrennamen des Physikers erwarb, ist es ein unangenehmer Verlust für die Geschichte der Philosophie, daß wir von seiner mechanischen Welterklärung im Detail so wenig wissen. Strato blühte um Ol. CXXIII.

Die classischen Stellen über Strato's Meynungen sind: *Cic.* de nat. Deor. I, 13. Quaest. acad. IV, 38. *Diog.* Laert. V, 58. *Plutarch.* adv. Colot. Opp. T. II. p. 1115 De sollert. animal. p. 719. ed. Frcf. *Sext. Emp.* Hypotyp. Pyrrhon. III, 32. adv. Mathem. VII, 349. X, 155. *Stob.* Ecl. phys. I.

p. 27. *Lactant.* de ira Dei cap. X. *Proclus* in Timaeum IV p. 242. *Simplic.* ad Arist. ausc. phys. IV p. 168. Notizen von den Schriften des Strato kommen beym Diogenes L. vor. — Vgl. *Patricii* Disc. Peripatet. p. 133. 155. Ob Strato seinem Systeme nach ein Atheist gewesen, haben die neuern Geschichtforscher sich eifrig gestritten; S. *Frid. Phil. Schlosser* Spicileg. hist. philos. de *Stratone Lampsaceno*, et atheismo vulgo ei tributo; Vitemb. 1728. 4. der den Strato gegen die Anschuldigung des Atheismus vertheidigt, wie auch *Brucker* de *Stratonis* atheismo in Schellhorn. Amoenitatt. literar. T. XIII p. 311. that. Dagegen erklären ihn für einen Atheisten (oder Pantheisten, was man oft mit Atheisten identisch nimmt) *Cudworth* system. intellect. c. III. §. 4. vbi v. Mosh. p. 138; *Bayle* Dict. crit. Art. *Spinosa*; *Io. Fr. Buddeus* de Spinozismo ante Spinozam in Anal. hist. phil. p. 316; Plattner philos. Aphorismen Th. I. S. 430; Tiedemann Geist der speculativen Philosophie B. II. S. 418 ff. S. auch die Abhandlung de ortu et progressu Pantheismi in den Comment. Soc. Sc. Gotting. T. X.

---

# Zehnte Epoche

# der griechischen Philosophie.

## Geschichte der Akademischen Philosophie.

Quellen: *Ciceronis* Opera; hauptsächlich die Quaestiones Tusculanae, Quaestiones Academicae, und die libri de finibus Bonorum et Malorum — *Diog.* Laert. lib. IV. und auch in den Lebensbeschreibungen des Pyrrho, Timon (lib. IX). und an andern Stellen. — *Sexti Empirici* Opera; ed. Fabricii. Diese sind zur Kentniß, wie der Pyrrhonischen, so auch der Akademischen, jener höchst nahe verwandten, Philosophie am lehrreichsten. — Von dem Werke des Numenius aus Apamea: περι της των Ακαδημιακων προς Πλατωνα διαϛασεως, hat Eusebius

sehr schätzbare Fragmente aufbewahrt De praep. evangel. XIV, 4 sq. — Einzelne Nachrichten des A. Gellius, Plinius des ältern, Seneca, Plutarch, Lucian, Galenus u. a.

Neuere Werke und Hülfsmittel: *De la Mothe le Vayer de la vertu des payens* in den Oeuvres T. V. — *Huet* de la foiblesse de l'esprit humain p. 111. — *Ionsius* de sectis philosophorum (Hagae Com. 1654. 4). — *Bayle* Dict. hist. et crit. enthält mehrere hieher gehörige treffliche Artikel z. B. *Arcesilas*, *Carneades* u. a. — *Bruckeri* hist. crit. philos. Vol. I. p. 728 sq. — Plattner's Philos. Aphorismen Th. I. S. 257 ff. — Garve's Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten — Kindervater's Anmerkungen zu Cicero's Büchern von der Natur der Götter — Meiners Grundriß zur Geschichte der Weltweißheit (Lemgo, 1786) S. 91. 142. — Tiedemann's Geist der speculativen Philosophie B. II S. 328 ff. — Ständlin's Geschichte und Geist des Skepticismus B. I S. 281.

## §. 412.

Nach Plato's Tode empfieng seine Schule von dem Orte, wo er gelehrt hatte, und wo auch die folgenden Häupter derselben zu lehren fortfuhren, den Namen der Akademie. Bey

den

den alten Schriftstellern sowohl, als von einigen neuern Geschichtforschern, werden mehr Epochen der Akademie unterschieden, danach die Platoniker, welche den Lehrstuhl nach einander einnahmen, in ihrer Art zu philosophiren wesentlich abwichen. Die gewöhnlichste Unterscheidung, welche man auch in den Schriften des Cicero antrifft, ist die in die ältere, mittlere und neuere Akademie. Zu der ältern werden Speusippus, Xenokrates, Polemo, Krantor und Krates; zu der mittlern Arcesilaus, Lacydes, Damophanes, Ekdemus; zu der neuern Karneades, Klitomachus, Philo, Antiochus, und Aristo (Chius) gerechnet. Andere haben fünf Akademieen unterschieden (Diog. Laert. IV, 28. Sext. Emp. adv. Mathem. VII, 159). Beyde Unterscheidungen beruhen inzwischen nicht auf einem gültigen Grunde; am wenigsten die letztere, die nur nach den Akademikern, welche sich in der Reihe vorzüglich auszeichneten, gemacht ist. Am richtigsten ist wohl die Eintheilung der Akademie in die ältere und neuere; denn mit dem Arcesilaus neigte sich die Akademie zum Skepticismus hin, einer Denkart, die sie hernach, wiewohl unter mancherley Modificationen, behielt, und die den Vorgängern des Arcesilaus nicht eigen war. Sofern also der Grund zur Unterscheidung der Epochen der Akademie von der Platoniker verschiedenen Art zu philosophiren

hergenommen werden muß, ist man nur zur Unterscheidung der ältern und neuern Akademie berechtigt. Man muß übrigens die spätern Platoniker nicht mit zu den sogenannten Akademikern zählen. Auch kehrten einige der jüngsten Akademiker wieder zum Dogmatismus der ältern Akademie zurück.

*Cic.* de fin. b. et m. IV, 3. V, 3. 5.

## §. 413.

Die philosophischen Schriften der ältern Akademiker sind sämtlich verloren; nur die Titel derselben, historische Notizen von ihren Verfassern, und einzelne theils ihren philosophischen Charakter überhaupt, theils ihre moralischen Grundsätze insbesondre angehende Nachrichten haben uns die Alten, vornämlich Cicero und Diogenes Laertius, überliefert. Speusippus, aus Athen, Sohn der Potone, Schwester des Plato, übernahm den Lehrstuhl in der Akademie, als dieser gestorben war (Ol. CVIII, 1), und lehrte daselbst acht Jahre bis Ol. CX, 2, da er wegen Kränklichkeit den Lehrvortrag dem Xenokrates aus Chalcedon überließ. Er bemühte sich die Platonische Ideenlehre mit der Pythagorischen Zahlenlehre zu vereinigen, und die Pythagorische Terminologie für den wis-

sen-

senschaftlichen Gebrauch einzuführen. Eben diese Richtung in der Bearbeitung der Philosophie nahm **Xenokrates**, ein schwer fassender Kopf, der aber durch Fleiß und Güte der sittlichen Gesinnung ersetzte, was ihm an Genie abgieng. Er führte, wie **Plato** und **Aristoteles**, die Philosophie auf ihre drey Haupttheile, Logik, Physik und Ethik, zurück. Den Pythagoreismus nahm er im Sinne der spätern Deutung, wo die Monas, als das thätige, und die Dyas, als das leidende Princip, vorgestellt wurden; in welchem Sinne allein auch der Platonismus sich mit dem Pythagoreismus vereinbaren ließ, oder ihm angenähert werden konte. Xenokrates lehrte fünf und funfzig Jahre. **Polemo**, **Krantor**, und **Krates** sind nur durch historische Züge aus ihrem Leben, und einzelne Aussprüche, hauptsächlich über Gegenstände der Moralphilosophie, merkwürdig. Das Moralsystem der ältern Akademie im Ganzen ähnelte mehr dem Aristotelischen, als dem Platonischen. Es war ein Eudämonismus, der die Tugend auf eine vernünftige der menschlichen Natur angemessene Ausbildung und Befriedigung der eigennützigen und uneigennützigen Triebe zurückführte, wobey also mehr Rücksicht auf die sinnlichen Anlagen des Menschen genommen wurde, wie **Plato** genommen hatte.

Dem Speusippus werden von einigen die Definitiones zugeschrieben, die itzt unter dem Namen des Plato vorhanden sind, weil unter seinen Werken, die Aristoteles nach dem Tode deßelben für drey Talente (2250 ℛ) an sich kaufte, ὅροι erwähnt werden (*Diog.* Laert. IV, 4. *A. Gellius* N. A. III, 17). Er soll eine weichliche ausschweifende Lebensart geführt haben, die ihm eine unrühmliche Todesart (an der Läusesucht) zuzog. (v. *Rost* Comment. Laert. p. 53). Seine Vorliebe für die Pythagorische Philosophie bemerkt *Arist.* Ethic. ad Nicom. I, 6. cf. *Cic.* de Orat. III, 18. de nat. Deor. I, 13. *Sext.* adv. Mathem. VII, 145. — Ueber das Leben und die Philosophie des Xenokrates S. *Diog.* Laert. IV, 6 sq. *Cic.* Quaest. Tusc. V. 32. Quaest. Acad. IV, 39. Sext. adv. Mathem. VII, 16. 147. *Nemes.* de nat. hom. c. 2. *Stobaei* ecl. phys. I, 3. Vergl. *Bayle* Dict. Art. *Xenokrate.* Tiedemanns Geist der spec. Ph. B. II. S. 330. Xenokrates verdankte wohl eben so sehr seinem vortreflichen Charakter, als seinem philosophischen Genius, die Hochachtung, die ihm Philipp von Macedonien, noch mehr Alexander (*Plutarch.* adv. Colot. p. 1126), und die Athenienser bewiesen. Die unerschütterliche Festigkeit des X. gegen die Lockungen der Wohllust ist auch bey den Neuern exemplarisch geworden. Hr. Meiners bezweifelt die Anekdoten davon; ich sehe nicht ein, warum? — Polemo war anfangs ein Mann von ausschweifenden Sitten, der selbst den

Mo-

Moralvorträgen des Xenokrates nur in der Absicht zuhörte, um ihnen Hohn zu bieten, und sie zu verspotten; auf welchen diese aber nach und nach so mächtig wirkten, daß er seine bisherige Lebensart aufgab, und der edelste Zögling des Xenokrates wurde: ein Beweis, wie popular, treffend und eindringlich jene Vorträge gewesen seyn müssen. (Diog. Laert. IV, 16). — Ueber den Krantor und Krates S. Diog. l. l. sq. *Cic.* Quaest. Tusc. III, 6. *Plutarch.* de anim. procreat. T. I. p. 1012. ed. Frcf. — Die classischen Stellen, welche die Moral-Grundsätze der ältern Akademie betreffen, sind: *Cic.* quaest. acad. I, 7. de fin. b. et m. IV, 3. 5. 22. V, 3. de legg. III, 6. Brut. cap. 31.

## §. 414.

Die ältere Akademie war zwar schon in manchen einzelnen Lehren, hauptsächlich in der praktischen Philosophie, vom Plato abgewichen; aber der Charakter ihres Systems war doch noch immer dogmatisch geblieben. Inzwischen hatte sich schon von der Zeit her, wo die entschiedensten Dogmatiker, Plato, Zeno, Epikur, Aristoteles, selbst lehrten, eine Partey von Skeptikern gebildet, deren Art zu philosophiren auf den Geist der spätern Mitglieder der Akademie den stärksten Einfluß hatte. Die Veranlassung zum Skepticismus lag

in dem damaligen Zustande der Philosophie überhaupt. Mehr schnurstracks widerstreitende Systeme, deren Anhänger auch in der That mit einander in steter Fehde begriffen waren; die Kunst der Beredsamkeit zu einem hohen Grade der Vollkommenheit hinaufgetrieben, und selbst auf eine ziemlich vollendete Theorie zurückgeführt; die Dialektik, theoretisch und praktisch fast so ausgebildet, wie sie nur ausgebildet werden konte; Mangel an einer gründlichen Kritik des Erkentnißvermögens, und seiner Grenzen; wie leicht und wie natürlich konte dies alles bey guten uneingenommenen Köpfen, denen kein einzelnes dogmatisches System Befriedigung gewährte, einen allgemeinen Skepticismus erzeugen? Man kann die spätern Akademiker freylich nicht schlechthin für Skeptiker erklären, und mit den Pyrrhonisten, deren philosophische Denkart im Verfolge umständlicher erörtert werden wird, in dieselbe Classe setzen. Wäre dieses historisch und philosophisch zulässig, so würde man auch keinen Grund haben, die Partey der Akademiker noch von den Pyrrhoniern zu trennen. Allein jene machten doch eine philosophische Partey aus, die zwischen den beyden Extremen, dem Dogmatismus und Skepticismus, das Mittlere hielt, und in manchen ihrer Mitglieder sich beynahe ganz zu dem letztern hinneigte. Daher es auch begreiflich wird, warum die ältern

und

und neuern Geschichtschreiber nicht darüber einig sind, ob wirklich die Akademiker, oder einzelne derselben, von den Pyrrhoniern ihrer Art zu philosophiren nach mit Rechte gesondert werden könten. Gleichwohl giebt es doch Kriterien, an welchen sie sich von einander unterscheiden lassen. Der Skepticismus der Akademiker war kein allgemeiner die gesamte menschliche Erkentniß umfassender; er war nur gegen den Dogmatismus einzelner Schulen, der Stoiker, Epikureer und Peripatetiker, vornämlich der Stoiker, gerichtet, nicht gegen alles Wissen, oder gegen allen Dogmatismus überhaupt; er war nicht eigentlicher Grundzug der philosophischen Denkart bey ihnen; songing ursprünglich von dem Principe aus, den reinen oder einen gewißen modificirten Platonismus zur Alleinherrschaft auf dem Gebiete der Philosophie zu erheben, und ihm diese dadurch zu sichern, daß die ihm widerstreitenden Systeme mittelst der Skepsis niedergerissen würden, und man, indem man die Ungewißheit der menschlichen Erkentniß ins Licht stellte, jenen als die glaubwürdigste Philosophie erscheinen ließ. Mehrere Akademiker, namentlich die jüngsten unter ihnen, sind geradehin für dogmatische Platoniker anzusehen; und der entschiedne Hang zum Zweifeln gilt doch auch nur von einigen der berühmtesten Akademiker; bey den übrigen fand er in einem geringern Grade statt,

und

und es blieben in ihren Lehren noch wesentliche Spuren von dogmatischer Denkart übrig.

Der Unterschied zwischen den Akademikern und Pyrrhoniern, und die Gründe deßelben, waren schon bey den Alten streitig. Nach dem A. Gellius behaupteten die Akademiker gewißermaaßen dogmatisch: Man könne nichts wissen, und nichts entscheiden; dagegen ließen die Pyrrhonier auch dieses nicht einmal als wahrscheinlich gelten, weil ihnen überall nichts wahr zu seyn schien. *A. Gellii* Noct. Att. XI, 5. *Cf. Sexti* Hypotyp. Pyrrh. I, 33. Von den Neuern haben Einige den Unterschied ganz geleugnet; z. B. *Huet* de la foiblesse de l'esprit humain §. 166. Hr. Meiners (Grundriß der Gesch. der Weltweißh. S. 143.) hält die Merkmale jenes Unterschiedes für ungewiß oder eingebildet. Ueber die Bestimmung derselben vom Hrn. Garve (zu Cic. de offic. II, 2.) S. Stäudlin's Gesch. und Geist des Scepticismus B. I. S. 308 wo dieser historische Punct überhaupt trefflich erläutert ist.

## §. 415.

Der erste unter den Nachfolgern Plato's, welcher den Dogmatismus verließ, und die skeptische Denkart in die Akademie einführte, war Arcesilaus aus Pitane in Aeolien, geb.

Ol.

Ol. CXVI. Er ist der Stifter der neuern Akademie. Aus seiner Lebensgeschichte weiß man, daß er früh nach Athen kam, und hier, wie es gewöhnlich war, mit dem Fleiße, welchen er der Kunst der Beredsamkeit widmete, philosophische Studien verband. Er hörte anfangs den **Theophrast**, nachher auch den **Polemo** und **Krantor**, wurde außerdem mit der Dialektik der Eretrischen und Megarischen Schule durch den **Diodorus Kronus** vertraut, und, wie einige wollen und gar nicht unwahrscheinlich ist, mit dem Pyrrhonismus. Gerade dieses sein Umherschweifen von einem philosophischen Systeme zum andern, vom Dogmatismus zum Skepticismus, nebst den rhetorischen Uebungen, die schon an und für sich den Geist zum Bestreiten und Vertheidigen deßelben Satzes geneigt und geschikt machten, flößten ihm eine Vorliebe für die skeptische Denkart ein, die sich denn bey ihm am lebhaftesten gegen den überspannt dogmatischen Ton der Stoa äußerte. Für diese philosophische Schule war er einer der gefährlichsten und gefürchtetsten Gegner. Die Alten rühmen seinen durch die Lectüre der ältern classischen griechischen Dichter und Prosaisten gebildeten Styl, das Rednerische und Anziehende seines Vortrags, das Scharfsinnige und Treffende seines Raisonnements, die Mannichfaltigkeit seiner factischen Kentniße aus dem Bezirke der damals gangbaren Philoso-

phie. Der Grundsatz seines Philosophirens war: Man könne über nichts entscheiden; man müsse also über alles seinen Beyfall zurückhalten (επεχειν). Hierdurch werde die vollkomne Gemüthsruhe bewirkt, die Zweck des Philosophirens sey. Das Zurückhalten des Beyfalls sey daher ein Gut; das Beypflichten ein Uebel. So einstimmig dieser Grundsatz des Arcesilas mit der Pyrrhonischen Denkart im Wesentlichen ist, so unterscheidet die Philosophie jenes sich doch darinn von dieser, daß sie eben jenen Grundsatz dogmatisch behauptete, dahingegen diese ihn nur als etwas, das so schiene, annahm. Dem Grundsatze gemäß hob Arcesilaus das Kriterium aller Wahrheit auf, und hier war es, wo er mit der Stoa, namentlich dem Zeno, im Streit gerieth. Die Stoiker machten einen specifischen Unterschied zwischen Wissenschaft (επιστημη), Meynung (δοξα), und Ueberzeugung, oder dem Begreifen (καταληψις). Die erstere ist feste unwandelbare Erkentniß, welche ein Gegentheil oder eine Veränderung schlechthin ausschließt; die Meynung ist wandelbar und veränderlich; die erstere ist nur ein Eigenthum des Weisen; die andere gehört den Thoren. Das Vermögen des Begreifens oder der Ueberzeugung ist dasjenige, wodurch der modale Charakter einer Erkentniß bestimmt wird, inwiefern sie für Wissenschaft oder für Meynung gelten kann;

in

in ihr ist also das Kriterium alles Wahren; und da dieses keinem mit Vernunft begabten Menschen fehlen kann, so komt es dem Weisen, wie dem Thoren zu. Nur von der Vernachläßigung, oder dem unrichtigen Gebrauche, des Kriteriums der Wahrheit rühre es her, daß Wissen und Meynen verwechselt werde, daß man Irrthum für Wahrheit halte, daß es Weise und Thoren gebe. Die Stoiker behaupteten ferner, daß das praktische Bedürfniß des Menschen durchaus ein Kriterium des Wahren erfodere, indem ohne dieses das thätige Leben des Menschen nicht bestehen könne, noch viel weniger aber eine Philosophie deßelben möglich sey. Wolle man selbst hierauf Verzicht thun, so sey damit der Zweck alles Philosophirens aufgehoben, und der Skepticismus erscheine als eine Ungereimtheit. Gegen diese Stoische Lehre argumentirte Arcesilaus folgendermaaßen: **Erstlich**: Die **Ueberzeugung** von der Wahrheit gewißer Vorstellungen ist entweder in dem **Weisen**, oder in dem **Thoren**, vorhanden. Im erstern Falle ist sie **Wissenschaft**, im andern **Meynung**. Sie existirt also nicht für sich, als etwas noch von Wissenschaft und Meynung verschiedenes, das beyden, dem Weisen, wie dem Thoren, gemeinschaftlich wäre. Gleichwohl wird von den Stoikern diese besondere Existenz der Ueberzeugung vorausgesetzt; sie ist also ein Unding. **Zweytens**: Der Beyfall;

fall, welchen wir geben, betrifft nicht die Eindrücke der Gegenstände, nicht einzelne Empfindungen und Vorstellungen, sondern Sätze. Dadurch wird aber die Wahrheit der objectiven Erkenntniß keinesweges begründet. Drittens: Es giebt keine einzelne Empfindung und Vorstellung, die absolut wahr wäre, die nicht auch falsch seyn könte; sonach ist der Beyfall immer unsicher. Es läßt sich von nichts eine feste Ueberzeugung gewinnen, oder man kann nie auf die Ueberzeugung, als festen Grund der Erkentniß, bauen. Giebt der Weise demungeachtet einer Vorstellung seinen Beyfall, so meynt er bloß; aber nur die Narren meynen; der Weise muß also immer seinen Beyfall zurückhalten. Viertens: Durch die Skepsis an der Gültigkeit eines Kriteriums der Wahrheit wird eine Regel für das praktische Leben gar nicht aufgehoben. Das Wahrscheinliche (ευλογον) ist es, wonach sich der Philosoph in seinen Handlungen bestimmt. Was ihm wahrscheinlich als Gut oder als Uebel vorkomt, das sucht er, oder flieht er; und das ist der Weg, auf dem er die Glückseligkeit des Lebens verfolgt. Die Kunst, das Wahrscheinliche abzuwägen, eine größere Wahrscheinlichkeit der geringern vorzuziehn, ist die Klugheit. Diese ist die Lehrerin der Tugend und Glückseeligkeit. Mit den Pyrrhoniern war Arcesilaus in diesem Philosopheme nichts weniger als einig. Jene führten das

Han-

Handeln auf ein natürliches Müssen zurück, und ließen das Princip, nach Wahrscheinlichkeitsgründen zu handeln, nicht gelten. Arcesilas empfahl übrigens seine skeptische Philosophie auch durch eine sehr tolerante liberale Gesinnung gegen andere philosophische Parteyen; eine Gesinnung, die freylich gerade dem Skeptiker am eigensten seyn kann. Er war nur Gegner der dogmatischen Systeme, nicht der Persönlichkeit ihrer Stifter oder Anhänger. Sein moralischer Charakter, wie er sich in seinem wirklichen Handeln bewies, drückte Achtung vor der Pflicht aus, deren Fundament er durch seine Skepsis so sehr erschütterte. Er starb Ol. CXXXIV.

*Cic.* Quaest. acad. I, 12. IV, 6. 18 sq. De Orat. III, 18. *Diog.* Laert. IV, 28. sq. *A. Gellii* N. A. XI, 5. *Sext.* Emp. adv. Mathem. VII, 150 sq. 227 sq. Hypotyp Pyrrhon I. 33. 233. 235. *Numen.* ap. Euseb. de praep. evangel. XIV, 4. Cf. *Bayle* Dict. crit. Art. *Arcesilas. Bruckeri* hist. crit. philos. T. I. p. 746 sq. Tiedemann's Geist der spec. Philos. B. II S. 566. Ständlin's Geschichte und Geist des Scepticismus B. I. S. 309. — Die Stoiker widerlegte Arcesilaus allerdings, sofern sie das Wissen nur dem Weisen, und das Meynen nur dem Thoren zugestanden, und die Ueberzeugung vom Wissen und Meynen trennten, und Weisen und Thoren gemeinschaftlich einräumten. Ihre Gründung des

Kriteriums der Wahrheit auf dies Fundament konte sich gegen die Skepsis nicht halten. Die Ungültigkeit eines Kriteriums des Wahren überhaupt wurde aber doch durch die Argumentation unsers Akademikers nicht dargethan. Er bewährte selbst die Existenz eines solchen Kriteriums dadurch, daß er ein Handeln nach Wahrscheinlichkeitsgründen vorschrieb, und für wahr annahm, daß nichts wahr sey.

## §. 416.

Die nächsten Schüler des **Arcesilaus** fuhren fort im Geiste und in der Manier ihres Lehrers zu philosophiren. Aber sie zeichneten sich wenig oder gar nicht durch Eigenthümlichkeiten aus; daher auch die Geschichte nichts mehr, als ihre Namen und einige literarische Notizen und Anekdoten von ihnen aufbehalten hat. Einen neuen Glanz und den höchsten Grad der Celebrität verschaffte der Akademie **Karneades**, geb. zu Cyrene um die Ol. CLIX. Auch er hatte sich nach Athen begeben, um sich zum Redner auszubilden; seine philosophischen Studien theilte er zwischen den Lehren der Stoa und der Akademie; und er entschied sich insbesondre für die philosophische Denkart der letztern. Sein Lehrer in der Akademie war **Hegesinus**, dem er wie-

wiederum auf dem Lehrstuhle folgte. Der Charakter der Philosophie des Karneades unterschied sich vom Pyrrhonismus im Allgemeinen eben so, wie der philosophische Charakter des Arcesilas. Er lehrte dogmatisch die Ungewißheit der Erkentniß, was die Pyrrhonier nicht thaten, um dadurch die Denkart und Handelsweise nach Gründen der Wahrscheinlichkeit zu empfehlen. Am berühmtesten wurde er selbst, so wie die neuere akademische Philosophie überhaupt, durch die Rolle, welche er als Athenienfischer Gesandter neben dem Diogenes, dem Stoiker, und dem Kritolaus, dem Peripatetiker, in Rom spielte, und wo die skeptische Manier der Akademiker, begünstigt durch sein hohes rednerisches Talent, sich in dem interessantesten lichte zeigte, und mehrere der genievollsten jungen Römer, die ihn hörten, unter andern den Cicero, für die neuere Akademie gewann. Vielleicht war es indessen eben die Skepsis des Karneades, welche die Römer in gleichem Maaße bezauberte und verwirrte; die besonders den ältern Römern, namentlich dem Caro, die Philosophie der Griechen und ihren Einfluß auf den Staat, da die Redekunst furchtbare Waffen der Sophistik von ihr am leichtesten entlehnen zu können schien, verdächtig machte, und dadurch den Senatsschluß veranlaßte, nach welchem die Athenienfische Gesandtschaft aus Rom verwiesen wurde. Kar-

neades hielt ein paar Vorträge für und wider die Gerechtigkeit; eine Pflicht, die der Römer damals noch ehrte, und gegen deren Verbindlichkeit sein unverderbter praktischer Sinn keinen Zweifel gestattete. So viel Bewunderung der Akademiker durch seine sophistische und rednerische Kunst einerndtete, die das Für und Wider mit gleich hinreißender Kraft darstellte; so sehr mußte er bey denjenigen Römern, die für philosophische Subtilitäten und die Reize einer schimmernden Beredsamkeit keine Empfänglichkeit hatten, an Achtung verlieren. Leider kennen wir von jenen Vorträgen nur den wider die Gerechtigkeit, nicht den für dieselbe, obgleich der Zufall gut genug gesorgt hat, daß wenn einer verloren gehn sollte, jener aufbewahrt wurde.

S. *Bayle* Dict. crit. Art. *Carneade*. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. I. p. 759 sq. — Ueber den Eindruck, den unter den Athenienſischen Abgesandten vornämlich Karneades auf die edlen jungen Römer machte, findet man die umständlichste Nachricht im Leben des ältern Cato vom Plutarch. — Den Vortrag deßelben gegen die Gerechtigkeit hat Lactantius aufbehalten (Institt. div. V, 17). Cicero spielt nur hier und da auf ihn an. Die Hauptgründe, deren K. sich bediente, liefen darauf hinaus: Daß der Mensch von Natur eigennützig sey, und dieser

ser Naturtrieb sich nicht mit der Gerechtigkeit vertrage; daß man deswegen von jeher die Begriffe des Rechts und Unrechts nach dem Nützlichen und Schädlichen bestimmt habe, wie dies die Geschichte aller Völker beweise; daß es viele Fälle gebe, in denen Jemand, wenn er gerecht handle, nach dem gemeinen Urtheile für einen Thoren gelte, weil er sich etwa selbst schade; hingegen für klug, wenn er ungerecht handle, weil er seinen Vortheil befördere; daß die Gerechtigkeit entweder eine bürgerliche oder natürliche sey; der bürgerlich Gerechte sey klug, aber nicht gerecht; der natürlich Gerechte sey gerecht, aber nicht klug. — Diese ganze Sophisterey des Karneades beruht darauf, daß er der Moral ein materiales Princip unterlegte, indem er das Nützliche oder Schädliche zum Bestimmungsgrunde des sittlichen Handelns machte. Cicero fühlte sich von der Argumentation des Karneades nicht überzeugt; aber er wußte sie doch nicht zu widerlegen, wie er selbst gesteht; er äußert also sehr naiv den Wunsch, die Akademie möge lieber ruhn und schweigen, als die Pflicht der Gerechtigkeit erschüttern. Vergl. Ständlin's Geschichte und Geist des Skepticismus B. I S. 328.

## §. 417.

Unter den skeptischen Raisonnements des **Karneades**, deren Cicero und Sextus erwähnen, ist wohl dasjenige am merkwürdigsten, wodurch er die **Unbegreiflichkeit** aller Dinge, und selbst die Unbegreiflichkeit des Satzes, daß alles unbegreiflich sey, erwies *. Er leugnete ein zuverlässiges Kriterium des Wahren durchaus, weil die Empfindung, welche die Gegenstände dem Gemüthe darstelle, trüglich sey, und die Vernunft wiederum in ihrer Erkentniß von der Empfindung abhange. Jede Empfindung enthält zweyerley: a) Das Bewußtseyn der Veränderung, das Afficirtwerden, den Eindruck; b) Das Object, welches die Afficirung erzeugt. Nun kündigt aber der Eindruck nicht immer das Object richtig an; jeder Eindruck kann falsch seyn; soferne er nur wahr scheint, ist er dem falschen ähnlich; es giebt also kein bestimtes Kriterium, wonach unmittelbar der wahre Eindruck von dem falschen zu trennen stände; und die Empfindung ist dem zufolge überhaupt trüglich. Wird dieses aber als ausgemacht angenommen, so kann auch die Vernunft keine gewiße Erkentniß gewähren. Denn der Stoff, welchen diese bearbeiten soll, muß ihr von der Empfindung geliefert werden. Bey dem allen hob Karneades die objective Existenz einer absoluten Wahrheit nicht auf; er erklärte

sie

sie nur für dem Menschen subjectiv unerreichbar, für schlechthin unbegreiflich. Eben so wenig hob er alle Regel der Erkentniß in praktischer Hinsicht auf, die auch freylich, selbst für den allgemeinsten Skepticism, unentbehrlich war. Er statuirte eine **Wahrscheinlichkeit** der Erkentniß, und zwar in einem höhern oder geringern Grade, so wie **Arcesilas**, die auch die Richtschnur des sittlichen Handelns liefern müsse. Seine Theorie des Wahrscheinlichen selbst entwickelte er noch weiter folgendermaaßen: **Erstlich**: Die Empfindung überhaupt kann in objectiver und subjectiver Hinsicht betrachtet werden; in jener ist sie entweder **wahr**, wenn sie mit dem Objecte zusammenstimmt, oder falsch, wenn sie nicht mit ihm zusammenstimmt; in dieser scheint sie entweder **wahr** (εμφασις, πιθανοτης, πιθανη φαντασια), oder sie scheint falsch (απεμφασις, απειθης, απιθανος φαντασια). **Zweytens**: Eine Empfindung, die als falsch erscheint, ist offenbar falsch, und kann das Wahre nie bestimmen. Hingegen eine Empfindung, die wahr scheint, kann mehr oder weniger wahr scheinen. Die letztere ist wiederum zur Bestimmung des Wahren unbrauchbar. Nach jener aber läßt sich ein für das praktische Leben brauchbarer Grad des Wahrscheinlichen festsetzen. **Drittens**: Eine Empfindung, die wahr zu seyn scheint, alles für sich, und nichts gegen sich hat, ist eine

wahrscheinliche Empfindung (visio probabilis). Es giebt zwar Empfindungen, die falsch sind, und wahr zu seyn scheinen; aber diese sind doch seltener, und ihr Daseyn in der Erkentniß berechtigt nicht, alles Handeln nach Wahrscheinlichkeitsgründen als ungültig und unrechtmäßig aufzugeben. Viertens: Der Grad der Wahrscheinlichkeit einer Empfindung wird noch erhöht, a) wenn sie mit den Empfindungen, die sich zur Bestimmung der Erkentniß des ganzen Objects vergesellschaften, harmonirt, und also mehr Data, die hierher gehören, sich zu ihrer Bestätigung vereinigen (visio probabilis et quae non impediatur); b) wenn auch die Umstände genau zusammentreffen, unter denen das Object empfunden wird (visio probabilis ex circumspectione aliqua et accurata consideratione).

* *Cic.* Quæst. acad. IV. 9 sq. *Sext.* Emp. adv. Mathem. VII, 159 sq. Hypotyp. Pyrrhon. I, 33 Vergl Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. II S. 575; vorzüglich aber Stäudlin's Gesch und Geist des Skepticism. B. I. S. 318 ff. — Historisch merkwürdig sind vom Karneades auch seine Bestreitung des Satzes: Zwey Dinge, die einem dritten gleich sind, sind sich selbst gleich; und seine Skepsis gegen die angebaren Begriffe von Gott. *Cic.* de nat. Deor. III, 12. *Sext.* adv. Mathem. IX, 140 — 149.

## §. 418.

Wie Arcesilas gegen den Zeno, den Stoiker, so argumentirte Karneades insbesondre gegen den Chrysippus. Dieser suchte die Stoa mit eben den Waffen zu vertheidigen, mit denen sie von der Akademie bestritten wurde, mit den Künsten der Dialektik und Beredsamkeit. Auch war er Meister in beyden, und wurde durch ihre Anwendung für jenen Zweck berühmter, als durch das, was er für die innere Ausbildung des dogmatischen Stoicismus selbst leistete. Den einseitigen Stoikern schien er sogar manches von ihrer Lehre aufzuopfern, oder zu willkührlich zu verändern, und sie waren deshalb nicht mit ihm zufrieden, ungeachtet sie sein Verdienst um die Behauptung des Ansehns der Stoa im Streite mit der Akademie anerkannten und schätzten. Die Akademiker setzten den Stoikern, die eine Gewißheit der objectiven Erkenntniß annahmen, skeptische Soriten entgegen, die sich hauptsächlich auf die Verhältnißbegriffe bezogen, und dieselben als gänzlich leer und erdichtet darthun sollten. Sie suchten eine gänzliche Unbestimtheit der Begriffe Groß, Klein, Viel, Wenig, Lang, Kurz, Enge, Breit, Helle, Dunkel, Reich, Arm, und ähnlicher zu beweisen. Es wurde z. B. gefragt (und von dem Beyspiele hat der Sorites den Namen): Ist ein Körnchen Waizen

ein Haufe? — Nein. — Sind zwey ein Haufe? — Nein — Drey? — Nein. Wenn endlich eine Zahl Körner angegeben wurde, die dem Antwortenden für einen Haufen gelten zu können schien; so bewies der Fragende, daß die Bestimmung des Haufens von einem einzigen hinzugefügten Korne abhange, daß also der ganze Unterschied zwischen Viel und Wenig auf diesem allein beruhe, und folglich ungereimt sey. Chrysippus wußte diesen Sorites, und ähnliche, nicht anders, als wie durch Stillschweigen auf Fragen, die er nicht weiter beantworten konte, abzulehnen, und übrigens glaubte er doch die Gültigkeit der Verhältnißbegriffe, und mit ihr die Gültigkeit der objectiven Erkentniß überhaupt, durch Machtsprüche des gemeinen gesunden Menschenverstandes retten zu können. Wie das Viel und Wenig sich objectiv strenge unterscheide, ließ sich nicht darthun; hier müsse also der Philosoph auch nichts festsetzen wollen; gleichwohl sey für den gemeinen Menschenverstand ein Unterschied zwischen Viel und Wenig wirklich, und insofern sey die Vorstellung desselben für den Philosophen allerdings gültig. Es versteht sich wohl, daß Karneades durch diese Widerlegung sich nichts weniger als widerlegt fühlte. Vielmehr fand er darinn ein Geständniß des Gegners, daß er besiegt sey, weil er die Vertheidigung aufgab. Das Stillschweigen des Gegners dien-

te

te nur, die Spötteley des Karneades aufzuwecken, und gerade das Nichtentscheiden können, wovon die Zurückhaltung des Beyfalls die natürliche Folge war, machte das Resultat aus, wozu der Akademismus und Pyrrhonismus führten. Ein anderes Argument, das die Stoiker benutzten, war bündiger. Es war von dem sittlich praktischem Interesse entlehnt, das eine Gewißheit der objectiven Erkentniß nothwendig fodert. Hier that der Ausweg der Akademie kein Genüge. So wenig indessen eine Partey die andere durch gegenseitige Gründe ganz niederzuschlagen vermochte, so erhielt sich doch die Stoa auf dem Gebiete der Philosophie mit Ruhme, während die Akademie an Glanze und berühmten Namen verlor. Der Grund hievon lag theils in der Natur des neuern Akademismus selbst; eine skeptische Philosophie, oder die sich dem Skepticismus nähert, kann nie eine allgemeingeltende werden; theils darinn, daß die folgenden Akademiker sich wieder mehr zum Dogmatismus neigten; zum mindesten nach den Nachrichten zu urtheilen, welche die Geschichte von ihnen meldet.

*Cic.* Quaest. acad. I, 12. IV, 6. 18. 26. 32. 42. 45. De nat. Deor. I, 2. de fato cap. 14. Quaest. Tusc. III, 23. 25. De fin. B. et M. II, 11. V, 7. 29. *Diog.* Laert. IV, 60. *A. Gellii* N. A. VII, 14. *Numen* ap. Eu-

Euseb. de praep. evangel. XIII, 7. 8. *Sext.* adv. Mathem. VII, 159. XII, 416. Hypotyp. Pyrrhon. II, 253. cf. über den Chrysipp I, 69. 160. III. 199. 205. — *Bayle* Dict. hist. et crit. Art. *Chrysippe* — Meiners Grundriß der Gesch. der Weltweißheit S. 144. Vergl. die Note oben zu §. 417.

## §. 419.

Der Nachfolger des Karneades war Klitomachus, aus Karthago, der um die Ol. CLXIII blühte. Er machte die philosophischen Vorträge seines Lehrers in Schriften bekant. Außerdem erwähnen die Alten einer Trostschrift deßelben an seine Landsleute nach der Zerstöhrung Karthago's. Wie es scheint, ruhte der Geist der neuern Akademie nicht auf ihm; er war historischer oder eklektischer Philosoph, der die dogmatischen Systeme und Raisonnements der Zeit studirt hatte, und vielleicht mit Kritik wiederlehrte, ohne sich eines derselben ausschließend zum eigenen zu machen. Einer seiner berühmtesten Schüler war Philo von Larissa, der Günstling des Cicero, und anderer edler Römer, die der philosophischen Muse huldigten. Auch er war mehr kritischer Gegner der Stoiker, als skeptischer Akademiker. Von seinen Zuhörern sind Antiochus, der zu Alexandria lehrte, und deßen Bruder Aristo Chius, am

bekantesten geworden. Der erstere war ein vertrauter Freund des Lucullus und Atticus. Seinem eigenen Vorgeben nach wollte er zwar die ächte alte Akademie wiederherstellen; indessen hat er unter dieser nicht den reinen Platonismus verstanden; sondern einen Eklekticismus, ein System, das die Tugenden der Platonischen, Aristotelischen und Stoischen Philosophie vereinigen, und ihre Widersprüche ausgleichen sollte. Aristo Chius war ein eifriger Vertheidiger der stoischen Moral. Um diese zu sichern, schien ihm die Behauptung einer objektiv gewißen Erkentniß nothwendig, ob er gleich die Logik und Metaphysik in Hinsicht auf ihre theoretische Evidenz zu den unbegreiflichen Gegenständen rechnete.

S. über Klitomachus *Cic.* Quaest. Tusc. III, 22. IV, 6. Im Lucullus (102—104) legt ihm Cicero ganz die philosophische Denkart des Karneades bey. Ueber Philo und Antiochus: *Cic.* Quaest. Acad. lib. I. IV, 4. *Sext.* Hypot. Pyrrhon. I, 33. 220. 235. Euseb. de praep. ev. XIV, 9. Ueber den Aristo *Cic.* Quaest. acad. IV, 42. Q. Tusc. V, 30. De fin. b. et m. IV, 17. De legg. I, 13. *Diog.* Laert. VII, 161 sq. *Senecae* ep. 89. 94. Vergl. die Noten zu den vorhergehenden §§.

---

# Elfte Epoche

# der griechischen Philosophie.

## Geschichte des Pyrrhonismus.

**Quellen:** Die Werke der Alten, aus welchen wir die Kentniß der Akademischen Philosophie schöpfen, sind auch ohne Ausnahme die Quellen zur Geschichte des Pyrrhonismus. S. die Literarnotizen vor dem nächstvorhergehenden Abschnitte. Besonders aber gehören hieher die Lebensbeschreibungen des Pyrrho und des Timon aus Phlius beym Diogenes Laertius (lib. IX), und als Hauptquelle die Werke des Sextus Empirikus. Von dem verlornen Werke des Aenesidemus aus Kreta über die skeptische Kunst in ächt Büchern steht ein unvollständiger und zum Theile unbrauchbarer Auszug in

in *Photii* Biblioth. Cod. CCXII p. 379—281 (ed. Hoeschel. Aug. Vindel. 1601). — *Philostrati* Vitae Sophistarum Opp. ed. Paris 1708.

Neuere Werke und Hülfsmittel: Außer den bey dem vorherigen Abschnitte angeführten verdienen noch nachgelesen zu werden: *Bayle* Dict. crit. Art. *Pyrrhon. Timon. Bruckeri* hist. crit. philos. T. I p. 1320. *Idem* de *Pyrrhone* a Scepticismi vniversalis macula absolvendo in den Miscellan. hist. philos. n. 1. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. II. S. 332. Die schätzbarsten und gründlichsten Erläuterungen des Pyrrhonismus verdanken wir aber der gelehrten Forschung und dem philosophischen Scharfsinne des Hrn. Dr. Stäudlin S. Gesch. und Geist des Skepticismus B. I. S. 281 ff.

## §. 420.

Die allgemeinen Ursachen, welche unmittelbar nach der Epoche des Aristoteles und der ältern Akademie den Skepticismus erzeugten, sind schon oben berührt worden. Besondre aber, und welche vorzüglich zu seiner Vollendung in wissenschaftlicher Hinsicht beytrugen, lagen in dem philosophischen Charakter des Pyrrho, aus Elis im Peloponnes, eines

höchst

höchst merkwürdigen Zeitgenossen des Aristoteles, der das Haupt einer zahlreichen Schule entschiedner Skeptiker wurde, ob er gleich nicht für den Urheber des eigentlichen Skepticismus zu halten ist, als welcher schon vor ihm existirte, und nur vor ihm deutlicher und vollständiger entwickelt wurde. Pyrrho hatte die dogmatisch philosophischen Systeme seiner Vorgänger und Zeitgenossen kennen gelernt. Die Sage nennt als seinen vornehmsten Lehrer den Anaxarchus aus Abdera, einen Schüler des Demokrit, mit welchem zugleich Pyrrho den Alexander auf deßen Erobererzuge durch Asien begleitete. Mit der Megarischen Dialektik soll ihn Dryso, ein Sohn des Stilpo, bekant gemacht haben. Aber Pyrrho fand weder die Befriedigung, welche ihm der Dogmatismus verhieß, noch konte ihm das bloß dialektische Vernunftspiel der Megariker Interesse abgewinnen; vollends die Sophisten verachtete er herzlich. Er gab sich also der Ungewißheit preiß, und glaubte bey dieser allein die wahre Gemüthsruhe des Weisen zu erhalten. Diese Gemüthsruhe bestand in dem höchsten Grade des Indifferentismus. Daher war ihm auch sein Skepticismus selbst gleichgültig, und er hat nichts schriftliches darüber hinterlassen. Die Alten erwähnen eines Lobgedichts auf den Alexander, deßen Entstehungsgrund sehr dringend gewesen seyn mag. Ueber seinen ausgezeichneten philo-

sophi-

sophischen Geist ist im historischen Alterthume Eine Stimme, und nach einigen Thatsachen aus seiner Lebensgeschichte zu urtheilen, erwarb er sich nicht nur durch diesen, sondern auch durch seine sittliche Art zu denken und zu handeln das Wohlwollen und die Achtung seiner Zeitgenossen in einem sehr hohen Grade. Er lebte ganz für die Muse der Betrachtung, mied das Geräusch der Gesellschaft, und zog sich auf sich selbst zurück, unempfindlich für die Freuden, wie für die Leiden, welche das Leben sie herbeyführte. Seine Landsleute gaben ihm dadurch einen ehrenvollen Beweis ihrer Werthschätzung, daß sie ihm die Würde eines Oberpriesters ertheilten, und alle Philosophen von öffentlichen Abgaben befreyten. Selbst die Athenienser sollen ihm das Bürgerrecht verliehen haben. Die Sage erzählt freylich von seinem Betragen im gemeinen Leben manche Sonderbarkeiten, die ihn, falls sie wahr wären, von einer lächerlichen Seite darstellen müßten; z. B. daß er, da er alle Vorstellungen von Gegenständen für trügerisch gehalten, auf Abgründe zugegangen, entgegenkommenden Wagen nicht ausgewichen sey, mit abwesenden Freunden gesprochen habe, als ob sie gegenwärtig wären u. dgl. Diese Sagen sind aber wohl für Erdichtungen zu erklären; sie vertragen sich weder mit den vorher angeführten Factis aus seinem Leben; noch mit einem Zeugnisse des Aenesidem, der den Pyrrho von al-

ler Albernheit frey spricht; noch sind solche Handlungen überhaupt einem verständigen Manne, wofür Pyrrho doch von dem Alten, namentlich seinen Zeitgenossen, gehalten wurde, zuzutrauen. Auch würde Pyrrho, wenn jene Sagen gegründet wären, zu aller Theilnahme an den praktischen Verhältnißen des gesellschaftlichen Lebens ungeschikt, und am wenigsten zu der Rolle eines Begleiters des Alexander während dessen Kriegszugs fähig gewesen seyn. Vermuthlich wurden jene Sagen theils durch seine Philosophie selbst, bey der, wenn sie aus der speculativen Religion in die wirkliche Welt übertragen wurde, ein Benehmen, wie das erwähnte, allerdings consequent gewesen wäre; theils auch in der That wohl durch die Gleichgültigkeit und Apathie des P. veranlaßt, die eine Folge seiner philosophischen Denkart war, ob sie gleich gewiß nie sich auf eine so ungereimte Weise zeigte, wie erzählt wird. Pyrrho wurde auf Befehl des Alexander getödtet, weil er die Hinrichtung eines persischen Satrapen von diesem begehrt hatte. Inzwischen hatte er ein Alter von neunzig Jahren erreicht, wo ihm die Todesstrafe weniger empfindlich seyn konnte.

Hr. Meiners nennt unrichtig Elea als den Geburtsort des Pyrrho. (Grundriß der Gesch. d. Weltw. S. 169). — Daß Pyrrho nicht Urheber des Skepticismus war, sagt Sextus

tus ausdrücklich (Hypotyp. Pyrrhon. I, 3. Nur verschweigt er die Vorgänger. cf. *Sext.* adv. Mathem. I, 272. 281. 305. *Diog.* Laert. lib IX. *Aristocl.* ap. Euseb. praep. evang. XIV, 18.

## §. 421.

Da Pyrrho selbst keine schriftliche Denkmäler seiner Philosophie hinterlassen hat, so kann man allein nach den noch übrigen historischen Angaben seiner Freunde und Nachfolger die Beschaffenheit dieser im Allgemeinen bestimmen. Er leugnete schlechthin alle Möglichkeit einer wahren Erkentniß für den Menschen; hob die Gültigkeit nicht nur des Zeugnißes der Sinne, sondern auch der Aussprüche der Vernunft auf; erklärte folglich jede Wissenschaft für ungewiß, und selbst die Behauptung, daß Alles ungewiß sey. Um seinen Skepticismus zu begründen, gebrauchte er insbesondre zehn Argumente, die in der Folge von den spätern Pyrrhoniern vermehrt wurden, aus denen die Subjectivität und Relativität der Erkentniß, und der gänzliche Mangel absoluter Wahrheit derselben, erhellen sollte. Diese Argumente dienten als Gemeinplätze, deren Anwendung zur Bestreitung der Gültigkeit menschlicher Erkentniß

das unterscheidende Merkmal der Pyrrhonisten wurde. Sie wurden von den Schülern und spätern Anhängern des Pyrrho, dem Timon, Aenesidem, Numenius, Nausiphanes, und andern, in ihren Schriften weiter ausgeführt, und am umständlichsten und lehrreichsten hat sie Sextus Empirikus in seinen Pyrrhonischen Hypotypposen dargestellt. Die folgenden Pyrrhonier bis auf Sextus mögen auch durch fleißigere Bearbeitung, und mehrseitige Anwendung derselben, beygetragen haben, sie zu der Deutlichkeit und logischen Vollendung zu erheben, mit welcher sie Sextus vorgetragen hat, Pyrrho selbst aber schwerlich schon vortrug.

## §. 422.

Nach dem Sextus waren die zehn Gemeinplätze, von welchen das skeptische Raisonnement des Pyrrho ausgieng, diese: Erstlich: Die Wahrnehmung der Beschaffenheit der äußern Gegenstände richtet sich bey den Menschen und den verschiedenen Thieren, selbst bey demselben Menschen und demselben Thiere zu verschiedenen Zeiten, nach der verschiedenen Beschaffenheit der sinnlichen Organisation, hauptsächlich der edlern Sinnenwerkzeuge, und ihres momentanen Zustandes und Verhältnißes

zu

zu den Objecten. Daher sind die Empfindungen von denselben Gegenständen bey Menschen und Thieren, und die Wirkungen der Gegenstände auf diese, unendlich verschieden. Es läßt sich nur wahrnehmen, wie ein Gegenstand einem Subjecte erscheine, nicht, wie er an sich sey, uud die Uebereinstimmung einer Wahrnehmung mit dem Gegenstande selbst kann nie erwiesen werden. Ein jeder kann nur die subjective Wahrheit der Empfindung beweisen, nie die objective. Zweytens: So groß die Verschiedenheit der sinnlichen Wahrnehmung bey verschiedenen Thieren ist; eben so groß ist sie auch bey den verschiedenen Menschen unter einander selbst. Diese unterscheiden sich in den körperlichen und geistigen Anlagen, in ihren Neigungen und Abneigungen; also müssen auch die Dinge ganz verschiedene Eindrücke auf sie hervorbringen; wodurch verschiedene Empfindungen, Neigungen, Ideen und Meynungen erzeugt werden. Alles dies bestätigt den Satz: daß wir nur Erscheinungen subjectiv, nicht Dinge an sich objectiv, erkennen. Eine Uebereinstimmung aller Menschen in gewißen Vorstellungsarten widerspricht der Erfahrung; eine Uebereinstimmung der Meisten kann möglicherweise nicht bemerkt werden. Selbst die Streitigkeiten der dogmatischen Parteyen der Philosophen liefern dafür einen Beweis. Drittens: Auch die Verschiedenheiten der Sinne des

Menschen berechtigen zu dem Schluße, daß wir die äußern Gegenstände nicht an sich zu erkennen vermögen. Jeder Sinn zeigt eine andere Eigenschaft des wahrgenommenen Objects; vielleicht hat dieses nur Ein Merkmal überhaupt, und scheint uns mehr zu haben, weil wir es durch mehr Sinne wahrnehmen; vielleicht hat es Merkmale, die gar nicht von uns wahrgenommen werden können. Daß die Natur der Sinnlichkeit mit der Natur der Gegenstände übereinstimme, ist eine unerwiesene und unerweisliche Behauptung. **Viertens:** Nicht minder sind die **Umstände**, unter denen Jeder wahrnimmt, Ursachen der verschiedensten oft geradezu einander entgegengesetzten Vorstellungen und Urtheile über dieselben Gegenstände. Gesundheit, Krankheit, Wachen, Schlaf, Jugend, Alter, Freude, Traurigkeit, Liebe, Haß, u. w. ändern und modificiren die Vorstellungsarten. Von der subjectiven Vorstellungsart unter bestimmten Umständen kann also Niemand auf die des Andern unter anders bestimmten Umständen schließen. Das Kriterium des Objectivwahren wird immer vermißt. **Fünftens:** Die Verschiedenheiten des **Orts**, der **Lage**, der **Distanz**, ändern bey Jedem die Beschaffenheit der Wahrnehmung. Ein Gegenstand, z. B. ein Schiff, scheint in der Ferne klein und unbeweglich, das in der Nähe groß und in voller Bewegung sich zeigt. Jeder nimmt

aber

aber das Object seinem Orte, seiner Lage und Distanz nach, auf eine Art wahr, wie es der Andere nicht wahrnimmt. Sechstens: Wir empfinden die Gegenstände nicht rein, wie sie für sich selbst sind, sondern immer mit andern verbunden uno gemischt; deswegen können wir auch keine Vorstellung von ihnen für sich selbst erhalten. Das Gesicht z. B. wird stets mit Wärme oder Kälte, die Stimme in feiner oder dicker Luft, wahrgenommen. Selbst die subjectiven Organe der Sinnesempfindungen sind Mischungen, wodurch subjectiv die Empfindung von den Objecten afficirt wird. Daher kann kein Gegenstand für sich erkannt werden. Siebentens: In der Zusammensezzung erscheinen die Gegenstände anders, als wie in der Auflösung ihrer elementarischen Theile. Wir erkennen also niemals die Objecte ihrem eigentlichen Wesen nach. Achtens: Alle Gegenstände werden von uns in einer gewißen Relation wahrgenommen. Sie sind einander entweder gleich oder ungleich, ähnlich oder unähnlich; sie verhalten sich zu einander, wie Gattungen und Arten; stehn also immer in Beziehungen auf einander. Sogar ein Beweis, daß es auch absolute Dinge gebe, beweist die Relation derselben; er setzt voraus, daß sie in Beziehung auf die Vorstellungsart gewißer Menschen es nicht sind. Neuntens: Die Verschiedenheit unserer Urtheile hängt auch davon

ab, ob uns die Objecte selten oder häufig erscheinen. Zehntens: Dazu muß man noch die hergebrachten Einrichtungen bey Völkern, Geschlechtern und Individuen, die Gesetze, die Gewohnheiten, die Vorurtheile von Andern eingepflanzt, den Aberglauben, die Meynungen und Raisonnements der dogmatischen Philosophen, in Erwägung ziehn, die vollends mitwirken, eine reine Wahrheit der Erkentniß unmöglich zu machen. Aus allen diesen skeptischen Gründen folgt also der Schluß: Daß keine objective wahre Erkentniß existiren könne; der Mensch überhaupt nichts wisse; und auch das nicht wisse, daß er nichts wisse. Was der Philosoph hierbey zu thun habe, sey, seinen Beyfall zurückzuhalten (εποχη). Dadurch könne er sich allein in die gleichgültige Gemüthsruhe (αταραξιαν), die durch nichts erschüttert werde, und das einzig mögliche Ziel alles Philosophirens sey, einwiegen.

Die im §. angegebnen vom Pyrrho, oder doch den ältern Pyrrhoniern, gebrauchten skeptischen Argumente (τροποι της εποχης) sind weitläuftiger entwickelt vom Sextus im ersten Buche der Pyrrhonischen Hypotyposen. Sie betreffen noch alle bloß die Trüglichkeit der sinnlichen Wahrnehmung. Der Scepticismus griff aber weiter um sich, und verbreitete sich auch über die Gültigkeit der Vernunfterkenntniß.

§. 423.

## §. 423.

Die Anhänger des Pyrrhonismus empfingen nach dem Geiste und Zwecke ihrer Philosophie mehrere Beynamen. Sie wurden Skeptiker, Aporetiker, Zetetiker (σκεπτικοι, απορητικοι, ζητητικοι) genannt, die zweifelnd die Wahrheit suchten, und immer die Wahrheit bezweifelten. Weil sie nie entschieden, und ihren Beyfall stets zurückhielten, hießen sie Ephektiker (εφεκτικοι). Aber auch diese wissenschaftlichen Parteynamen wollte einer von ihnen, ein gewißer Theodosius, als dem Charakter ihres Philosophirens widerstreitend, nicht gelten lassen. Es könne nie von der Denkart des Einen auf die Denkart des Andern geschlossen werden; man dürfe also nicht eine Partey in Hinsicht auf ihre philosophische Vorstellungsart mit einem gemeinschaftlichen Namen bezeichnen; ohnehin erkenne die Pyrrhonische Schule weder einen Satz, der zum charakteristischen Merkmale dienen könne, noch sey Pyrrho als ihr erster Urheber zu betrachten, so daß sie darum seinen Namen führen möchte.

## §. 424.

Die Geschichte hat von dem nächsten Fortgange und der fernern Ausbildung des Skepti-

eismus nach dem Pyrrho nur wenig und sehr unbefriedigende Notizen aufbewahrt. Diogenes Laertius, der die Reihe der Pyrrhonier bis zum Sextus herzählt, zählt sie nach seiner Gewohnheit, wie ein literarischer Compilator, her, ohne auf das individuelle wissenschaftliche Verdienst der einzelnen Glieder der Reihe die erforderliche Rücksicht zu nehmen; und auch Sextus entwickelt die skeptische Kunst als ein Ganzes theoretisch; meldet aber nicht historisch, beyläufige Bemerkungen abgerechnet, ihre successive Entstehungsart. Die vom Diogenes verzeichnete Reihe der Pyrrhonier ist diese: Eurylochus; Hekatäus von Abdera; Nausiphanes von Teos; Timon von Phlius — Schüler des Timon: Dioskorides aus Cypern; Nikolochus aus Rhodus; Praylus aus Troas; Euphranor aus Seleucia; Eubulus aus Alexandria, Schüler des Euphranor; Ptolemaeus von Cyrene, Schüler des Eubulus; Sarpedon und Heraklides, Schüler des Ptolemaeus; Aenesidemus von Gnossus, Schüler des Heraklides; Zeuxippus, Schüler des Aenesidem; Zeuxis, Schüler des Zeuxipp; Antiochus aus Laodicea, Schüler des Zeuxis; Menodotus aus Nicomedien, und Theodas aus Laodicea, Schüler des Antiochus; Herodot von Tarsus, Schüler des Menodot; Sextus Empirikus,

Schü-

Schüler des Herodot; und des Sextus Schüler Saturninus und Cythenas.

*Diog.* Laert. lib. IX, 69 sq. *Sext.* Emp. Hypotyp. Pyrrhon. I, 15 sq. et ibi Fabric. *Euseb.* Praep. evang. XIV, 18. *Photii* Bibl. Cod. CCXII. Seine literarischen Nachrichten von den einzelnen Skeptikern, und der Geschichte des Skepticism überhaupt, schöpfte Diogenes aus den Werken des Hippobotus und Sotion, vielleicht auch des Sextus. Vergl. Staudlin's Gesch. und Geist des Skepticismus B. I S. 286 ff.

## §. 425.

Timon von Philus war der berühmteste unter den Schülern des Pyrrho selbst. Seine Skepsis wurde dem Rufe und Ansehn der ältern dogmatischen Schulen und ihrer damals lebenden Anhänger um so furchtbarer, je mehr seine gallsüchtige Laune sie in das Gewand der Satire und des Spottes kleidete. Timon focht ohne Unterschied die ältern philosophischen Systeme, und die Persönlichkeit ihrer Urheber und Freunde, an. Seine σίλλοι waren die Xenien des griechischen Alterthums. Er glaubte, hierinn alles wagen zu dürfen, weil er mit eben der Geissel, womit er Andre mishandelte, auch sich selbst nicht verschonte. Anfangs bildete er sich

zu

zu Megarae unter der Anleitung des Stilpo; nachher wurde er mit dem Pyrrho zu Elis bekannt, und deßen vertrautester Zögling. Die Alten rühmen seinen Fleiß, seine ausgebreiteten philosophischen Kentniße, und die philosophische Gleichmüthigkeit, mit welcher er auf alles herab sah, was die Menge in Bewunderung, Unruhe, Betrübniß und Schrecken setzt. Er erreichte, wie sein Lehrer, ein sehr hohes Alter.

Von den zahlreichen Werken des Timon hat sich keines erhalten; ein Verlust, der besonders in Ansehnng der σιλλων zu bedauern ist, die wir nur aus einzelnen Nachrichten anderer Schriftsteller, z. B. des Diogenes Laertius, des Lucian, u. w. kennen. Die σιλλοι bestanden aus drey Büchern; von denen das erste erzählend, die beyden andern dialogisch waren. In den Dialogen war Xenophanes aus Kolophon der Hauptgegenstand des Timon'schen Witzes. Aus einem itzt ebenfalls verlornen Werke des Aristokles, eines Peripatetikers, über die Philosophie hat Eusebius (de praep. ev. XIV. 18). Nachrichten von Timon's Lehren, nebst einer Widerlegung derselben vom Aristokles, aufbewahrt.

## §. 426.

Der Angabe des Aristokles beym Eusebius zufolge lehrte Timon, daß die Glückseelig-

ligkeit von der echt philosophischen Denkart über die Gegenstände, und einem dieser gemäßen Verhalten gegen dieselben, abhange. Ueber die Natur der Gegenstände aber könne nichts entschieden werden, weder ob, noch was und wie sie seyen oder nicht seyen. Den Empfindungen könne man weder trauen, noch könne man sie geradezu für trüglich erklären. Man dürfe sich also auf keine Seite der Erkentniß bestimmt hinneigen, sondern müsse den Beyfall zurückhalten, und dadurch allein sey es möglich, die Ruhe des Gemüths (ατραξιαν) zu gewinnen, welche das Ziel des Weisen sey. Es ist zweifelhaft, ob Timon's Skepticism sich auf das Daseyn gewißer Thatsachen des Bewußtseyns erstreckt habe. Inzwischen wird es aus der Widerlegung des Aristokles nicht unwahrscheinlich.

Die Argumentation des Aristokles gegen den Pyrrhonismus ist überaus scharfsinnig und treffend, und enthält, wie auch Hr. Stäudlin bemerkt, der sie umständlich ausgehoben und dargestellt hat, alles, was sich mit Grunde gegen denselben vorbringen läßt. Im Wesentlichen läuft sie auf folgende Momente hinaus: Erstlich: Wenn die Pyrrhonier einen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum leugnen; so behaupten sie, daß die Gegner dieser Meynung irren, sie selbst aber Recht haben; eben dadurch geben sie einen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum zu. Zweytens: Leugnen sie

auf den Aenesidemus. Dieser war aus der Insel Kreta gebürtig, und lehrte zu Alexandria. Eines seiner Werke, das aus acht Büchern bestand, über die skpeptische Kunst, machte in der Geschichte der Pyrrhonischen Philosophie Epoche. Ausser einem Auszuge aus demselben, welchen Photius aufbehalten hat, kommen auch beträchtliche Fragmente und Nachrichten über seinen Inhalt beym Sextus vor, der es für seine Darstellung des Pyrrhonismus sorgfältig mit benutzt hat. Aenesidemus hatte es dem Tubero oder Lucius Nero, einem vornehmen Römer, zugeeignet. Er eiferte darinn gegen den Dogmatismus überhaupt; gegen den Akademismus, so ferne dieser die ältern dogmatischen Systeme bestritt, und doch dadurch, daß in ihm selbst dogmatische Behauptungen aufgestellt wurden, auch mit sich im Widerstreite war. Ferner verbreitete er sich, wie seine Vorgänger, über die Unbegreiflichkeit der Gegenstände der Empfindung, über die Nichtigkeit des Begriffes der Caussalität, über das Ungegründete des Unterschiedes zwischen Gutem und Bösem; über die Nichtigkeit der von den Philosophen angenommenen letzten Endzwecke des Menschen, der Glückseeligkeit, des Vergnügens, der Klugheit u. w. Das Ziel der Philosophie war ihm die Gemüthsruhe, die eine Folge entschiedener Gleichgültigkeit gegen äußere Dinge ist. Merkwürdig sind insbesondere

seine

seine Gründe gegen die Gültigkeit des Begriffes der Caussalität, die wir auch noch am vollständigsten kennen. Er zeigte hier, daß wir oft die Ursache der Erscheinung nicht einsahen, oder daß nicht alle in ihrer Meynung davon einstimmten; daß oft Etwas für Ursache gehalten wird, ungeachtet andere Dinge eben so gut Ursache seyn könten; daß man Dingen oft eine Caussalität zuschreibt, welche ihnen gar nicht eigen seyn kann; daß man oft eine Erscheinung aus einer andern erklärt, die eben so unbekant ist, wie jene, oder aus welcher sich diese gar nicht erklären läßt; daß die Philosophen in ihren Begriffen von den Elementen der Dinge, auf welche sie doch, als die letzten Gründe, das Daseyn und die Beschaffenheit aller Erscheinungen zurückführen, von einander abweichen; daß die Philosophen nur Hypothesen aufstellen, und nicht auf die Gegengründe achten; daß ihre Argumentationen oft ihren eigenen Behauptungen widerstreiten.

*Photii.* Bibl. p. 179—281; edit. Hœschel. — *Sext.* Hypotyp. Pyrrhon. I, 17. sq. adv. Mathem. VII, 349. Aenesidemus scheint anfangs Dogmatiker gewesen zu seyn, und namentlich in der Physik sich zu den Vorstellungsarten des Heraklit und Epikur hingeneigt zu haben. Hieraus lassen sich zum mindesten allein, wie auch Hr. Stäudlin vermuthet, einige dogmatische Lehren erklä-

ren, die Sextus von ihm aus einem andern Werke, als das im §. erwähnte, anführt. Vergl. Stäudlin's Geschichte und Geist des Skepticismus B. I. S. 299 ff.

## §. 428.

Unter den Folgen überhaupt, welche der Pyrrhonismus hatte, verdient der Einfluß ausdrücklich bemerkt zu werden, den er auf die Arzneywissenschaft äußerte. Mehrere Aerzte, in der Schule der Pyrrhonier gebildet, und mit dem Geiste ihrer Philosophie vertraut, wandten die skeptische Denkart zur Beurtheilung ihrer medicinischen Theorie an. Die verschiedenen Systeme derselben, welche schon damals statt fanden, mußten auch den medicinischen Skepticismus begünstigen. Man hatte schon einsehn gelernt, daß die rationale Medicin zu große Anforderungen mache, und sich zu viel anmaaße. Sie blieb nicht bloß bey den Erscheinungen der Krankheit, und ihren durch die Sinne unmittelbar wahrnehmbaren Ursachen stehn; sondern sie sollte auch durch sichere Schlüsse die innern verborgenen Ursachen der Krankheitssymptome ergründen mit gleicher Evidenz, wie die offenbaren. Es war zu leicht, das Unstatthafte dieser Forderung oder Anmaas-

sung

sung darzuthun. Eine andere Schule von Aerzten, die Schule der sogenannten **Empiriker**, gewann dabey die Herrschaft auf dem Gebiete der Medicin. Diese schränkten die Gültigkeit der Arzneywissenschaft bloß auf die Kentniß der äussern Krankheitserscheinungen und der in die Sinne fallenden Ursachen derselben ein; nahmen aber die innern Ursachen der Krankheiten für schlechthin unbegreiflich, und durch Schlüße, die der Natur der Sache nach immer trüglich sind, unergründlich an. Sie schrieben daher nur Regeln einer methodischen Beobachtung, und einer dieser angemessenen und durch sie bestimmten Behandlungsart, der Krankheiten vor. Daher sie auch den Beynamen **Methodiker** zur Unterscheidung von den dogmatischen Aerzten erhielten. Als der Stifter dieser medicinischen Schule wird **Akron** von Agrigent genannt, und sie blühte am meisten in den beyden ersten Jahrhunderten nach C. Geb. Mehrere ihrer Anhänger, wie **Menodotus** von **Nikomedien**, **Saturninus**, **Cythenas**, **Theodas** und **Sextus**, giengen völlig zum Skepticismus über, und nichts war leichter und natürlicher, als dieser Uebergang. Das charakteristische Merkmal in der Theorie dieser skeptischen Aerzte war, daß sie die Unbegreiflichkeit der verborgenen Ursachen der Krankheitserscheinungen bezweifelten, welche die Empiriker dogmatisch behaupteten.

S. Sprengel's Geschichte der Arzneykunde B. I. S. 402. ff. — Stäudlin's Geschichte und Geist des Skepticismus B. I. S. 374. ff.

## §. 429.

Die Geschichte des Pyrrhonismus schließt sich mit dem **Sextus Empirikus**, einem Arzte, der wahrscheinlich gegen das Ende des zweyten Jahrhunderts nach C. Geb. blühte, und mit einer seltenen Gelehrsamkeit philosophischen Scharfsinn, Witz und Laune in einem hohen Grade verband. Er war es, der in seinen Werken die skeptische Kunst in der höchsten Vollendung darstellte, welche sie im Alterthume erreicht hat, der ihre Anwendung auf alle damals cultivirte Wissenschaften und Kentniße, vornämlich auf die ältern philosophischen Systeme, zeigte, und eben dadurch für uns nicht nur als einer der vorzüglichsten skeptischen Philosophen, sondern auch als historischer Schriftsteller für die ältere griechische Philosophie, schätzbar geworden ist. Aus seiner Lebensgeschichte ist nichts weiter bekannt, als daß er den Unterricht des **Herodot** von Tarsus genoß, und den **Saturninus**, mit welchem Diogenes Laertius die Reihe der Pyrrhonier endet, zum Schüler hatte. Wir besitzen

vom

vom Sextus zwey Werke. Das erste, die Pyrrhonianischen Hypotypposen, enthält eine Entwickelung des Pyrrhonismus überhaupt, und besteht aus drey Büchern. Das andere, bekannt unter dem Titel: Gegen die Mathematiker, enthält elf Bücher, und ist eine Anwendung der Pyrrhonischen Kunst auf alle damals geltende philosophische Systeme, und andere Wissenschaften und Erkentniße. Nur die sechs ersten Bücher sind gegen die Mathematiker gerichtet, mit welchem Namen Sextus, wie die Griechen gewöhnlich, die Lehrer der Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Musik und Astrologie bezeichnet. Die übrigen fünf bestreiten die Logiker, Physiker und Ethiker. Sextus ist, was ihm nicht geringe Ehre macht, in der Darstellung der ältern philosophischen Systeme treu und wahr; er erscheint überall als gründlicher fleißiger Forscher und Kenner derselben. Aber er zeigt auf der andern Seite auch seine Skepsis mit solchem Eifer, oft so treffend, und im Ganzen so interessant, daß man weder seiner Gelehrsamkeit, noch dieser Skepsis, die Achtung versagen kann. Manche seiner Kritiken und Einwürfe lassen sich freylich itzt leicht widerlegen; manche sind sogar so unbedeutend und grundlos, daß man sie einem Sextus kaum zugetraut haben möchte. Inzwischen muß man auch bey der Beurtheilung ihres Werthes sich in sein Zeitalter und den Zustand der Philosophie

iu demselben versetzen; und zugleich darauf Rücksicht nehmen, daß Sextus nicht bloß für den kleinen Kreis erfahrner und geübter Denker, sondern für ein größeres Publicum schrieb, bey dem gewiße Arten von Kritiken und Argumenten zuweilen ein Gewicht haben, das ihnen bey jenen gänzlich fehlt.

§. 430.

In den **Pyrrhonischen Hypotypposen** bestimmt **Sextus** zuvörderst den Unterschied der Dogmatiker, Akademiker und Skeptiker; den Begriff der skeptischen Kunst, und ihr Princip; den Zweck, welchen der Skeptiker, als solcher, verfolge. Die **Skeptiker** suchen Wahrheit, und hierinn liegt ihr eigenthümlicher Charakter; dagegen die **Dogmatiker** den wirklichen Besitz einer objectiven Wahrheit vorgeben; und die **Akademiker** schlechthin die Unmöglichkeit einer Erkentniß derselben behaupten. Das **Princip** der skeptischen Kunst ist: **Daß jedem Grunde für ein Dogma ein eben so starker Grund wider daßelbe entgegen stehe.** Die skeptische Kunst selbst ist daher die Fähigkeit, Sinnenerscheinungen und Urtheile des Verstandes als Gründe und Gegengründe einander

so

so entgegen zu setzen, daß das Resultat eine entschiedene Zurückhaltung des Beyfalls (εποχη) sey, und die Folge derselben eine völlige Gemüthsruhe (αταραξια). Die Skeptiker nehmen nach Sextus Empfindungen (Erscheinungen der Sinne) als Thatsachen des Bewußtseyns an, welche sich nicht wegvernünfteln lassen; aber sie setzen nichts über die wirkliche Beschaffenheit der Gegenstände derselben fest, und alle ihre Urtheile sollen nur ausdrücken, was ihnen subjectiv zu seyn scheint, nicht aber, was es sey oder nicht sey. Die Skeptiker können deswegen für keine besondere philosophische Partey gelten in dem Sinne, wo man zum Begriffe derselben die Uebereinkunft in gewißen Sätzen, die Beschaffenheit der Dinge selbst betreffend, fodert. Soferne aber mehrern eine gewiße Art zu denken gemeinschaftlich seyn kann, wobey auch ein gemeinschaftlicher Zweck statt findet, können auch sie für eine besondere philosophische Partey gehalten werden. Also können sie auch weder für Logiker, noch für Physiker und Ethiker gelten, wenn dazu die Anerkennung gewißer objectiver Dogmen gehört; gleichwohl haben sie auf jene Namen Ansprüche, sofern sie über logische, und physische und ethische Gegenstände das Für und Wider darlegen. Die Skeptiker befolgen ferner keine Regel des Denkens, sofern dadurch eine Erkentniß als entweder wahr, oder falsch, bestimmt werden soll; denn sie bezweifeln

zu Megarae unter der Anleitung des Stilpo; nachher wurde er mit dem Pyrrho zu Elis bekannt, und deßen vertrautester Zögling. Die Alten rühmen seinen Fleiß, seine ausgebreiteten philosophischen Kentniße, und die philosophische Gleichmüthigkeit, mit welcher er auf alles herab sah, was die Menge in Bewunderung, Unruhe, Betrübniß und Schrecken setzt. Er erreichte, wie sein Lehrer, ein sehr hohes Alter.

Von den zahlreichen Werken des Timon hat sich keines erhalten; ein Verlust, der besonders in Ansehnng der σιλλων zu bedauern ist, die wir nur aus einzelnen Nachrichten anderer Schriftsteller, z. B. des Diogenes Laertius, des Lucian, u. w. kennen. Die σιλλοι bestanden aus drey Büchern; von denen das erste erzählend, die beyden andern dialogisch waren. In den Dialogen war Xenophanes aus Kolophon der Hauptgegenstand des Timon'schen Witzes. Aus einem itzt ebenfalls verlornen Werke des Aristokles, eines Peripatetikers, über die Philosophie hat Eusebius (de praep. ev. XIV. 18). Nachrichten von Timon's Lehren, nebst einer Widerlegung derselben vom Aristokles, aufbewahrt.

## §. 426.

Der Angabe des Aristokles beym Eusebius zufolge lehrte Timon, daß die Glückseelig-

kigkeit von der echt philosophischen Denkart über die Gegenstände, und einem dieser gemäßen Verhalten gegen dieselben, abhange. Ueber die Natur der Gegenstände aber könne nichts entschieden werden, weder ob, noch was und wie sie seyen oder nicht seyen. Den Empfindungen könne man weder trauen, noch könne man sie geradezu für trüglich erklären. Man dürfe sich also auf keine Seite der Erkentniß bestimmt hinneigen, sondern müsse den Beyfall zurückhalten, und dadurch allein sey es möglich, die Ruhe des Gemüths (ατραξιαν) zu gewinnen, welche das Ziel des Weisen sey. Es ist zweifelhaft, ob Timon's Skepticism sich auf das Daseyn gewißer Thatsachen des Bewußtseyns erstreckt habe. Inzwischen wird es aus der Widerlegung des Aristokles nicht unwahrscheinlich.

Die Argumentation des Aristokles gegen den Pyrrhonismus ist überaus scharfsinnig und treffend, und enthält, wie auch Hr. Stäudlin bemerkt, der sie umständlich ausgehoben und dargestellt hat, alles, was sich mit Grunde gegen denselben vorbringen läßt. Im Wesentlichen läuft sie auf folgende Momente hinaus: Erstlich: Wenn die Pyrrhonier einen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum leugnen; so behaupten sie, daß die Gegner dieser Meynung irren, sie selbst aber Recht haben; eben dadurch geben sie einen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum zu. Zweytens: Leugnen sie

die Existenz einer solchen Regel. Sie befolgen auch keine Regel des Handelns, wenn dieselbe Erkentniße voraussetzte, die als wahr, oder falsch, bestimmt wären. Aber sie haben doch eine Regel des Handelns, indem sie Sinnenerscheinungen als Thatsachen des Bewußtseyns annehmen, und sich in ihrem praktischen Verhalten danach richten, ob sie gleich über die Gegenstände jener Erscheinungen nichts Bestimmtes festsetzen. Sie halten es daher auch nicht für ihrer Art zu philosophiren widersprechend, die sinnlichen Naturtriebe zu befriedigen, den eingeführten Gesetzen, Sitten und Gewohnheiten des Landes gemäß zu leben, Wissenschaften, Künste und Handwerke zu treiben. Der Zweck, den sie bey ihrer Skepsis haben, ist der einzige eines Philosophen würdige. Er ist die Ataraxie in Beziehung auf Meynungen überhaupt, die zwar der Skeptiker sich nicht bestimt als Zweck denkt und vorsetzt, die aber eine natürliche Folge der Zurückhaltung des Beyfalls ist; und die Metriopathie in Beziehung auf solche Gefühle, Empfindungen und Triebe, die nicht weggeleugnet werden mögen. Die Skeptiker machen keine Ansprüche darauf, durch ihre Philosophie über allen Schmerz erhaben zu seyn. Da sie aber die Gegenstände derselben bezweifeln, so halten sie nichts, wie Andere thun, für wirkliches Gut oder wirkliches Uebel, plagen sich noch weniger um eingebildete

Gü-

Güter und Uebel, und genießen also die größte Ruhe, die für den Menschen möglich ist.

## §. 431.

Als skeptische Mittel und Gründe der Zurückhaltung des Beyfalls giebt **Sextus allgemeine**, und **besondere** an. Zu jenen rechnet er die Entgegensetzung **erstlich derselben Sinnenerscheinungen** gegen einander, daß z. B. ein Thurm in der Nähe viereckigt erscheint, der in der Ferne rund erscheint; **zweytens** der **Urtheile über daßelbe Object** gegen einander; z. B. daß eine Vorsehung sey, weil die Regelmäßigkeit im Laufe der Gestirne sie beweise; daß keine Vorsehung sey, weil es edeln Menschen oft in der Welt schlecht, und Bösen gut gehe; **drittens** der **Sinnenerscheinungen** und der **Urtheile** darüber, und umgekehrt; z. B. daß der Schnee weiß erscheine, und nach der Meynung des **Anaxagoras** schwarz sey; **viertens** der **gegenwärtigen Zeit** und der **vergangenen** und **künftigen**; z. B. daß eine Meynung, die itzt wahr scheine, vor dem Urheber derselben eben so wahr an sich war, wie itzt, gleichwohl nicht dafür gehalten ward; folglich ein Gegengrund, der itzt gegen eine Meynung nicht einleuchtet, noch künftig gefunden werden

allen Unterschied zwischen den Dingen, so leugnen sie den Unterschied zwischen ihnen selbst und andern Menschen, zwischen ihrer Philosophie, und andern Philosophiren. Dennoch spotten sie über die letzten. Drittens: Wenn gar kein Unterschied zwischen den Dingen ist, so ist auch kein Unterschied zwischen Verschiedenseyn und Nichtverschieden seyn; zwischen Ja und Nein; so wird alle Untersuchung aufgehoben; und die Kunst der Pyrrhonier erscheint als sich selbst widersprechender Wahnsinn. Viertens: Jemand muß entweder etwas annehmen, oder nichts. Im letztern Falle ist nicht mit ihm zu disputiren; im erstern Falle geht er ins Unendliche zurück, oder bleibt bey einem Satze stehn. Geht er ins Unendliche zurück, kann man wiederum nicht mit ihm disputiren, da wir das Unendliche nicht kennen. Nimt er einen Satz an, so kann er nicht behaupten, Etwas sey zugleich wahr und falsch; denn damit würde er setzen, daß er Etwas und zugleich nichts sage. Nimmt er hingegen an, daß er etwas Falsches sage, so verlangt er selbst hierinn Glauben. Fünftens: Um zu wissen, daß Alles ungewiß sey, muß man vorher wissen, was gewiß sey. Die Pyrrhonier setzen auch in ihren skeptischen Argumenten gewiße Dinge, als gewiß, z. B. die Verschiedenheit der Thiere, der Sinne, der Oerter u. w. und folgern erst daraus, daß Alles ungewiß sey; wobey sie in einen offenbaren Widerspruch mit sich verfallen, indem sie dies aus etwas folgern, was sie doch vorher als gewiß annehmen.

Sechs-

Sechstens: Der Pyrrhonismus ist ganz zwecklos, und, wenn er einen Zweck hat, so ist es ein schändlicher Zweck. Er heilt nicht von Thorheiten; er bessert nicht; vielmehr zerstört er das bürgerliche Leben, hebt all' Moralität und Rechtlichkeit auf, und macht die Menschen einander furchtbar und gefährlich. Siebentens: Die praktische Vorschrift, welche Pyrrho und seine Schule unerachtet ihres Skepticismus gaben, sich nach den eingeführten Gesetzen, Sitten und Gewohnheiten im bürgerlichen Leben und Handeln zu richten, widerlegt ihren Skepticismus selbst; so wie denn sie überhaupt, wenn sie in die wirkliche Welt eintreten, und darin handeln, immer ihre Philosopheme durch ihre eigene Praxis umstossen. Der Pyrrhonismus vernichtet sich also selbst. Er ist eine Philosophie für Wahnsinnige.

## §. 427.

Eine herschende philosophische Schule konnte, wie schon bemerkt ist, die Pyrrhonische vermöge ihrer Art zu philosophiren nicht werden. Sie hat immer nur einzelne Anhänger und Freunde gehabt, von denen nicht alle sich vorzügliches Ansehn erwarben. So zeichnete sich keiner der Pyrrhonier besonders aus, die zunächst in der Reihe auf den Timon folgen, bis

auf

könne; einer Meynung also darum noch nicht beyzupflichten sey, weil man itzt keinen Grund gegen sie vorzubringen habe. Zu den besondern Gründen der Epoche rechnete Sextus die zehn skeptischen Argumente der ältern Pyrrhonier, die aber in jenen allgemeinen enthalten und bereits oben bemerkt sind. Sie zeigen alle die Subjectivität und Relativität der menschlichen Erkentniß. Zu den obigen zehn skeptischen Argumenten setzte ein späterer Pyrrhonier, Agrippa, noch fünf, und ein Unbekannter noch zwey hinzu. Diese sind folgende: **Erstlich**: Von Parteyen, die mit einander über einen Satz streitig sind, kann keine der entscheidende Richter seyn, eben weil jede eine bestrittene Partey ist, und selbst gerichtet werden muß. **Zweytens**: Der Skeptiker kann in's Unendliche nach dem Grunde fragen, und dadurch beweisen, daß es keinen letzten Grund gebe, der unmittelbar gewiß ist. **Drittens**: Das Argument aus der Relation, das schon zu den obigen Zehn gehörte. **Viertens**: Jeder Hypothese, als einem Postulate, kann der Skeptiker eine gleiche als Postulat für das Gegentheil entgegensetzen. **Fünftens**: Der sogenannte Diallelus, wo man zeigt, daß durch etwas bewiesen wird, welches selbst vorher bewiesen werden muß. Die noch übrigen zwey sind: **Erstlich**: Die Unbegreiflichkeit des Gegenstandes durch sich selbst, die aus widerstreitenden

Mey-

Meynungen der Philosophen über die Sinnengegenstände und die Verstandesobjecte offenbar erhellt. **Zweytens**: Die Unbegreiflichkeit des Gegenstandes durch einen andern; denn man geräth dabey entweder in den Progressus in's Unendliche, oder in eine Hypothese, oder in den Diallelus, wodurch kein Gegenstand begreiflich werden kann. Die philosophische Stimmung überhaupt, welche der Skepticismus erzeugte, nennen die Skeptiker **Aphasie**, das Nichtentscheiden weder für Ja, noch für Nein.

Von dem Pyrrhonier Agrippa ist weiter nichts bekannt. Nach dem Diogenes Laertius (IX, 106) folgt er in der Reihe der Pyrrhonier auf den Antiochus von Laodicea.

## §. 432.

Von den Büchern des **Sextus gegen die Mathematiker** enthalten, wie schon erinnert worden ist, nur die ersten sechs eine Kritik der Disciplinen, welche damals zu den Mathemen gerechnet wurden. Das erste Buch betrifft die **Grammatik** nicht nur als Wissenschaft der Form der Sprache, sondern, in einem weitern Sinne des Wortes Grammatik, als Wissenschaft historischer Beschreibung überhaupt, also der Geographie, Geschichte, Mytho-

thologie. Sextus bezweifelt, daß diese letzten Disciplinen wirklich Wissenschaften oder Künste seyen, weil sie unter gar keiner Regel ständen, und gar keine Kunst zu ihrer Ausübung erfodert werde. Er bestreitet aber auch ihre Gewißheit, weil es kein festes Kriterium gebe, um eine wahre oder falsche Beschreibung oder Geschichte nach demselben zu unterscheiden, und auch in der That die vorhandenen historischen Nachrichten und Schriften sehr von einander abweichen und im Widerspruche sind. Das zweyte Buch gegen die Rhetorik spricht auch dieser den Charakter einer Kunst oder Wissenschaft ab, leugnet einen bestimmten Zweck derselben, erklärt sie für unnütz und schädlich, und überhaupt für ungewiß. Das dritte gegen die Geometer wirft diesen vor, daß sie von Hypothesen ausgehen, die grundlos seyen; und daß selbst aus diesen Hypothesen ihre Lehrsätze nicht folgen. Im vierten Buche wird gegen die Arithmetiker argumentirt. Sextus will zeigen, daß die Zahl Eins nichts sey, und der Begriff derselben sich selbst aufhebe. Die bloße Idee von Eins, ohne ein Ding, dem sie zukomt, ist die Idee von einem Nichts. Wird ein bestimtes Ding Eins genannt, so sind andere Dinge nicht Eins. Man legt aber auch andern Dingen das Merkmal Eins bey; dieses komt also mehr Dingen zu; und was mehr Dingen zukomt, ist Viel und nicht Eins. Das

fünf-

fünfte Buch bestreitet die Gültigkeit der Astrologie. Das sechste betrifft die Musiker, die Theorie ihrer Kunst, und den Werth derselben.

## §. 433.

In den beyden nächstfolgenden Büchern (dem VII und VIII) des genannten Werks geht Sextus zur Bestreitung der Logiker über. Er sucht hier darzuthun, daß die Existenz eines Kriteriums des Wahren überhaupt zweifelhaft sey, also auch die Existenz eines gültigen Beweises von einem Satze. Die Dogmatiker behaupten theils ein Kriterium des Wahren, theils leugnen sie es. Dieser Streit kann aber entweder entschieden werden, oder nicht. Kann er nicht entschieden werden, so hat der Skeptiker ein Recht, das Daseyn eines Kriterium's des Wahren dahin gestellt seyn zu lassen. Kann er entschieden werden; so setzt die Entscheidung wiederum ein Kriterium voraus, nach welchem sie erfolgt. Hier verfällt der Logiker aber in den Diallelos, indem er, um über das Kriterium des Wahren entscheiden zu können, schon ein Kriterium des Wahren erwiesen haben muß. Ferner: Zur Bestimmung des Kriterium's des Wahren komt es auf drey Puncte an: Wer richten soll? (κριτηριον ὑφ' οὗ;)

οὐ;) Durch welches Gemüthsvermögen er richten soll? (κριτηριον δι οὐ;) und: Nach welcher Regel er richten soll? (κριτηριον κατ' ὁ;). Der Mensch kann über Wahrheit nicht richten; die Dogmatiker haben von ihm keine gültige Wissenschaft aufzuweisen, weder von seinem Körper, noch von der Seele. Wollte man den Menschen geradehin zum Richter annehmen, so geschähe dies entweder ohne hinlängliche Gründe, oder aus solchen. Im erstern Falle wäre man zu der Hypothese nicht berechtigt. Der andere Fall ist unmöglich, weil die Wahrheit des Beweises einen Richter darüber voraussetzt, und dieser vermißt wird. Wer soll unter den Menschen Richter seyn bey der so großen unter ihnen obwaltenden Verschiedenheit der Meynungen? Soll es der Verständigere seyn; wie ist dieser zu bestimmen? Soll es die Majorität seyn; wie ist diese zu erkennen? Hieraus erhellt schon, daß sich auch über dasjenige Gemüthsvermögen nichts ausmachen lasse, durch welches über das Wahre und Falsche in der Erkenntniß gerichtet werden solle. Die Sinnlichkeit kann darauf keinen Anspruch haben, weil die sinnlichen Wahrnehmungen sich widerstreiten, und das Daseyn und die Beschaffenheit ihrer Gegenstände zweifelhaft sind. Ueber die Natur des Verstandes sind die Dogmatiker uneinig. Noch weniger läßt sich festsetzen, ob der Verstand über Dinge außer ihm das

Wah-

Wahre oder Falsche beurtheilen könne, da die Uebereinkunft der Vorstellungen mit den Gegenständen nie zu erweisen ist. Was Sinnlichkeit und Verstand, einzeln für sich, nicht leisten können, können sie auch nicht in Verbindung leisten. Das Resultat also ist: Man kann weder behaupten, daß es ein Kriterium des Wahren und Falschen gebe, noch daß es keines gebe.

Eine scharfsinnige Beurtheilung dieser skeptischen Argumente gegen die Logik S. in Tiedemann's Geist der speculativen Philosophie B. II. S. 356. ff.

## §. 434.

Das neunte und zehnte Buch des sogenannten Werkes gegen die Mathematiker vom Sextus liefert eine Prüfung der ältern Physik. Die dogmatischen Lehren über die letzten Principien der Dinge, über die Götter, über das Thätige und das Leidende, über das Ganze und die Theile, über den Körper, über Raum und Zeit, über die Bewegung, über die Entstehung und den Untergang der Dinge, über die Zahl, werden theils aus der Verschiedenheit der Meynungen darüber, theils aus der Schwäche der Gründe dafür, oder dem Gleichgewichte der Gegengründe mit diesen erschüttert.

Als

Als Principien unterscheiden schon die ältesten Philosophen thätige und leidende. Da aber in der ältern Philosophie der Begriff der thätigen Principien mit dem Begriffe der Götter zusammenfließt, so muß die skeptische Kritik sich zunächst über die dogmatische Vorstellungsart von den Göttern verbreiten.

## §. 435.

In Ansehung des **Begriffes von Göttern** zeigt **Sextus** zuvörderst mit vieler Gelehrsamkeit, wie mannichfaltig der **Ursprung** deßelben von den Philosophen erklärt werde. Einige meynten, man habe das Daseyn von Göttern für politische Zwecke erdichtet; die ältesten Volksherrscher hätten sich selbst für Götter ausgegeben, um sich größere Ehrfurcht zu verschaffen. Andere meynten, man habe große Naturgegenstände, wie Sonne und Mond, Flüße, Quellen u. a. vergöttert des Nutzens wegen, den sie gewährten. Noch andere leiteten, wie **Demokrit**, den Begriff der Götter aus Einwirkungen gewißer ungeheurer Wesen her, die man für Götter gehalten, wiewohl man ihnen keine Unvergänglichkeit beylegte; oder aus Erscheinungen menschenähnlicher Gestalten im Traus

Träume, wie **Epikur**. Andre endlich lassen den Begriff von Göttern aus Ahndungen der Seele im Schlafe oder Traume, und aus der Forschung nach der Ursache der regelmäßigen Bewegung der Gestirne entstehen, wie **Aristoteles**. Alle diese Meynungen setzen entweder voraus, was erst einer Erklärung bedarf; denn wenn man den Begriff von Göttern für eine Erfindung der ältesten Gesetzgeber oder Regenten ansieht, so bleibt die Frage übrig: wie diese zu dem Begriffe kamen? oder sie sind unglaubliche Hypothesen, wie die Meynungen des **Demokrit**, und **Epikur**; die angenommene Vergötterung von Naturdingen ihres Nutzens wegen; die Ahndung von Göttern durch Divination. Daß der Begriff der Götter einer speculativen Forschung über die Ursache der Regelmäßigkeit der Welt seine Abkunft verdanke; dem widerspricht die verschiedene Beschaffenheit dieses Begriffes selbst bey den verschiedenen Völkern.

S. über diesen und die nächstfolgenden §§. Stäudlins Geschichte und Geist des Scepticismus B. I. S. 428, wo die hierher gehörigen Stellen des Sextus wörtlich übersetzt sind.

## §. 436.

In der skeptischen Prüfung der Gründe für das Daseyn von Göttern bemüht sich Sextus vorläufig, seine Partey vor politischen Fol-

gen zu verwahren, die eine freye Denkart über diesen Gegenstand nach sich ziehen könte, zum mindesten öfter nach sich gezogen hatte. Die Skeptiker sind nicht als Leugner und Verächter der vaterländischen Götter und des Dienstes derselben zu betrachten; sie nehmen an der öffentlichen Religion mit allen übrigen Bürgern Theil; ihre Skeptik betrifft nur die dogmatische Philosophie über die Götter. Unter den Dogmatikern aber heben einige die Existenz der Götter ganz auf, wie Diagoras von Melos, Theodorus Borysthenites, Euhemerus, Kritias, Prodicus von Ceos, Protagoras von Abdera u. a. gewißermaaßen auch Epikur. Die Skeptiker lassen die Existenz der Götter dahin gestellt seyn, weil die Gründe dafür den Gründen dawider das Gleichgewicht halten. Andere Dogmatiker behaupten die Existenz von Göttern, erstlich: weil alle Völker daran glauben, und dieser Glauben sich auch immer erhält, selbst bey den verständigsten unter den Menschen, den Philosophen; denn von den fabelhaften zum Theile ungereimten Traditionen über die Götter kan man keinen Einwurf gegen die Gültigkeit des allgemeinen Glaubens der Menschheit an Götter hernehmen; zweytens: weil die Regelmässigkeit der Welt eine verständige Ursache derselben fordert, die zugleich die oberste, die vollkommenste seyn muß, sofern die Welt, als Reihe von Dingen, ein Glied voraus-

setzt, von dem sie anhebt, und alles Vortreffliche in derselben auf ihre Ursache als das Vortrefflichste schliessen läßt; **dritrens**: weil mit dem Atheismus alle Religion, alle Heiligkeit, alle Weißheit als die Wissenschaft menschlicher und göttlicher Dinge, alle Gerechtigkeit, alle Kentniß der Zukunft, soferne die Götter diese durch Zeichen andeuten, aufgehoben wird. — Aber diesen Gründen setzten die Atheisten ihrerseits gleich starke entgegen. **Erstlich**: Sollen Götter existiren, müssen sie Thiere seyn. Denn ein Thier ist vortrefflicher, als das, was nicht Thier ist; die Götter aber sind das Vortrefflichste; folglich sind sie Thiere. Als Thieren muß den Göttern sinnliche Empfindung, Vergnügen und Misvergnügen, Veränderlichkeit, und mit derselben Vergänglichkeit, zukommen. **Zweytens**: Ein Gott ist entweder **endlich** oder **unendlich**. Wäre er unendlich, so wäre er auch **unbeweglich**; denn das Bewegliche rückt aus einer Stelle in die andere, ist folglich an irgend einer Stelle, also endlich; demnach das Unendliche kann nicht beweglich seyn, und ist es beweglich, so ist es endlich. Wäre Gott unendlich, so müßte er auch **leblos** seyn. Denn die Seele (das Leben) müßte sein Wesen zusammenhalten; es gäbe also in diesem ein Mittleres und Grenzen auf beyden Seiten. Im Unendlichen aber ist nichts Mittleres, und nichts Aeußerstes. Daher kann das Unendliche (Gott) nicht

beseelt seyn. Gleichwohl wird Gott für beseelt gehalten; er ist also nicht unendlich. Allein Gott kann auch nicht endlich seyn. Das Endliche ist ein Theil des Unendlichen, und das Ganze ist vollkomner, als die Theile; dann ist das Unendliche vollkomner als die Gottheit, die doch das Vollkommenste von Allem seyn soll. Wenn aber Gott weder endlich, noch unendlich ist, so ist er — nichts. **Drittens:** Ein Gott ist entweder **körperlich** oder **unkörperlich**. Ist er **unkörperlich**, so ist er unbeseelt und unthätig; ist er **körperlich**, so ist er veränderlich und unsterblich; Gott soll aber unsterblich seyn. Es ist also kein Gott. **Viertens:** Ein Gott muß ein lebendes und empfindendes Wesen seyn. Als solches muß er alle Glückseeligkeit und alle Tugend besitzen, weil ohne Tugend keine Glückseeligkeit möglich ist. Nun fehlen aber der Gottheit manche Tugenden z. B. die Enthaltsamkeit, die Geduld (deren Ausübung bey ihr gar nicht eintreten mag). Wenn ihr diese Tugenden fehlen, so wird sie die entgegengesetzten Laster, da zwischen Tugend und Laster kein Mittelding ist, die Weichlichkeit, die Ungeduld, an sich tragen. Dies anzunehmen, ist ungereimt. Uebt Gott Enthaltsamkeit und Geduld, so muß es Dinge geben, die ihn beunruhigen und seinen Zustand verschlimmern können; dann ist Gott veränderlich und sterblich; dies letzte findet nicht statt, also auch das

Erste

Erste nicht. Diesem Raisonnement sind noch ein paar andere ähnlich. Wenn Gott alle Tugend besitzt, muß er auch tapfer seyn, Seelengröße, Klugheit haben, Kunst besitzen, einen guten Entschluß fassen können. Alle diese Tugenden der Gottheit aber setzen voraus, daß Dinge für sie fürchterlich sind, gegen welche sie sich tapfer vertheidigt; daß ihr unangenehme Zufälle begegnen können, über welche sie sich erhebt; daß sie, als ein kluges Wesen, auch den Schmerz kenne; daß sie sich über ihr Thun und Lassen bey sich berathschlage, also ihr manches in der Zukunft dunkel sey, und sie auch nicht wissen könne, ob ihr nicht der Untergang bevorstehe; endlich daß sie der Kunst zu ihrer Erhaltung bedürfe. Gleichwohl würde aus allen diesen Voraussetzungen wiederum fließen, daß Gott veränderlich, sterblich sey, was er nicht seyn soll. Besitzt Gott auf der andern Seite jene Tugenden nicht, so muß er die entgegengesetzten Laster an sich tragen, welches widersinnig ist. Endlich fünftens: Gott ist entweder körperlich oder unkörperlich. Aus den oben angeführten Gründen kann er nicht unkörperlich seyn. Ist er aber körperlich, so ist er ein zusammengesetzter elementarischer Körper, und besteht aus Feuer, Luft, Wasser oder Erde. Dann ist er ein lebloses, unvernünftiges Wesen, und der Zerstörung unterworfen. Das soll er nicht seyn. Es ist also kein Gott. Einige

noch unbedeutendere atheistische Argumente, die Sextus vorbringt, sind hier übergangen. Das Resultat aus Gründen und Gegengründen das Daseyn oder Nichtdaseyn der Götter betreffend ist: daß sich weder Für noch Wider entscheiden lasse.

## §. 437.

Auch in Ansehung des Begriffes der Caussalität sucht **Sextus** den Skepticismus durch den Gegensatz der Behauptungen für und wider zu bewähren. Eine philosophische Partey bejahte die Caussalität; eine andere ihr entgegengesetzte hob alle Wirklichkeit der Veränderung und eben damit alles ursachliche Verhältniß auf. Die Vertheidiger der Caussalität beriefen sich auf folgende Gründe: **Erstlich**: Giebt es einen Samen, eine erzeugende und zerstörende Natur, ein Princip des Lebens und der Thätigkeit, eine Gottheit, so muß es auch eine **Ursache** geben. Daß Samen vorhanden sind, aus denen Früchte und Geschöpfe entstehen, lehrt die unmittelbare Erfahrung; das Daseyn einer Natur muß man folgern aus der zweckmäßigen Anordnung der Erscheinungen, wie man aus vollendeten und angefangenen Statuen in einer Werkstatt auf das Daseyn eines Künstlers schließen muß;

muß; eine Seele muß man annehmen, weil selbst der, welcher sie leugnet, beweist, daß er eine Seele habe; ein Gott muß seyn, weil es sonst an einem Regenten des Universums fehlen würde. Existirten jene Dinge aber auch nicht, so müßte doch von der Nichtexistenz eine Ursache vorhanden seyn; also es giebt eine Ursache. Zweytens: Entstehen und Untergehn, Abnahme und Zunahme, Bewegung und Ruhe, müssen Ursachen haben. Existirt keine Veränderung wirklich, muß auch davon eine Ursache seyn. Drittens: Giebt es keine Ursache, so entsteht alles überall, zu jeder Zeit, aus Allem, was eine ungereimte Behauptung ist. Selbst, wenn man setzt, es sey keine Ursache, so setzt man das ohne Ursache, oder aus Ursache. Im letztern Falle widerspricht man sich selbst; im erstern verdient man keinen Glauben. — Dagegen brachten die Leugner der Caussalität folgende Gründe vor: Erstlich: Der Begriff der Caussalität ist ein Verhältnißbegriff; alle Verhältnißbegriffe werden nur gedacht, und existiren nicht objectiv wirklich; also giebt es keine objective Caussalität. Zweytens: Wenn eine Ursache ist, so muß sie die Wirkung enthalten, indem sie sonst nicht Ursache wäre. Nun existirt aber das nicht, wovon die Ursache der Grund ist, weil weder ein Entstehn, noch ein Vergehn, weder Leiden, noch Bewegung, u. w. wirklich vorhanden ist.

**Drittens:** Wenn eine Ursache ist, so ist entweder der Körper die Ursache des Körpers, oder das Unkörperliche des Unkörperlichen, oder der Körper des Unkörperlichen, oder das Unkörperliche des Körpers. Nun aber ist weder der Körper die Ursache des Körpers, noch das Unkörperliche die Ursache des Unkörperlichen, noch der Körper des Unkörperlichen, noch das Unkörperliche des Körpers. Sextus bringt die Beweisgründe für diese Sätze, aus denen die Nichtexistenz der Caussalität geschlossen wird, im Folgenden vor.

Sext. Emp. lib. IX. adv. Phys. s. 195 sq.

## §. 438.

Die Stoiker erklärten den Körper für die Ursache eines Körpers, und eines unkörperlichen Prädicats. So ist das Messer ein Körper, der auf das Fleisch als Körper wirkt, und das unkörperliche Prädicat Schneiden erzeugt. Diejenigen Dogmatiker, welche ein unkörperliches Princip der Welt annehmen, erklären das Unkörperliche für die Ursache des Körpers. Epikur nahm dagegen die Körper für Ursache der Körper, und das Unkörperliche für Ursache des Unkörperlichen. So sind die Elemente die Ursachen der zusammengesetzten Körper, und die unkörperlichen Accidenzen der Grundkörper die

Ur-

Ursachen von den unkörperlichen Accidenzen der zusammengesetzten Körper. Hierauf aber erwiedern die Gegner. Der Körper kann nicht die Ursache des Körpers seyn, weil beyde einerley Natur haben. Wenn der eine Ursache ist, sofern er Körper ist, so ist auch der andere, sofern er Körper ist, Ursache. Sind aber beyde Ursachen, so existirt kein Leidendes und Wirkendes. Ist also der Körper die Ursache des Körpers, so ist überhaupt keine Ursache vorhanden. Aber auch das Unkörperliche kann nicht die Ursache des Unkörperlichen seyn, und zwar aus demselben Grunde. Wenn beyde von gleicher Natur sind, warum soll das eine Ursache genannt werden, und das Andere nicht? Also muß entweder das Körperliche das Unkörperliche, oder das Unkörperliche das Körperliche bewirken. Allein beydes ist unmöglich. Das Wirkende muß, um wirken zu können, das Leidende berühren, und die leidende Materie muß berührt werden, um leiden zu können. Das Unkörperliche kann aber seiner Natur nach nicht berührt werden. Es giebt folglich überhaupt keine Caussalität. Der Skepticismus entscheidet weder für noch wider die Caussalität.

Sextus entwickelt hernach noch die Art, wie Aenesidem die obigen Argumentationen gegen die Caussalität ausgeführt habe. Er erwähnt auch außerdem noch anderer Gründe

gegen die Caussalität aus der Unmöglichkeit der Zunahme und Abnahme eines Dinges, der Veränderung überhaupt; aus der Unmöglichkeit, daß die Ruhe die Ruhe, die Bewegung die Bewegung, oder die Ruhe die Bewegung, und umgekehrt, hervorbringe; aus der Unmöglichkeit, daß das Simultane das Simultane, und das Vorhergehende das Nachfolgende erzeuge; aus der Unmöglichkeit, daß eine Ursache, als zureichender Grund einer Wirkung, bald wirke, bald nicht wirke; aus der Unmöglichkeit, daß eine Ursache, die den Grund einer bestimten Wirkung enthalte, ganz verschiedene Wirkungen hervorbringe; aus der Unmöglichkeit, daß eine Ursache zugleich wirken und leiden könne. Es würde zu weitläuftig seyn, diese Raisonnements einzeln zu erörtern. Sie beruhen auch zum Theile auf Prämissen, die erst weiter unten begründet werden.

## §. 439.

Mit der skeptischen Untersuchung des Caussalitätsverhältnißes hängt die Skepsis des Begriffs vom Ganzen und Theilen zusammen. Sextus hat sich ebenfalls ausführlich über sie verbreitet. Die Meynungen der Dogmatiker waren hier mit einander im Widerstreite. Die Stoiker unterschieden das Ganze von dem Uni-

Universum; die Welt ist ein Ganzes; aber das Universum begreift die Welt und den leeren Raum außer ihr; daher ist das Ganze begrenzt, das Universum unbegrenzt. Epikur dagegen, ohne bestimt das Ganze und das Universum zu unterscheiden, erklärte die Natur für unendlich sowohl in der Mannichfaltigkeit der Körper, als der Grösse des leeren Raums, die beyde in ihrer Unendlichkeit zusammenstimmen. Die Peripatetiker, welche den leeren Raum leugneten, prädicirten die Begriffe des Ganzen und des Universums nur von den Körpern. Auch über den Begriff des Theils war Streit unter den Dogmatikern gewesen. Epikur räumte dem Theile eine andere Beschaffenheit ein, als dem Ganzen, dem Atome eine andre, als dem Concreten; der Atom ist ohne Qualität; das Concrete hat Qualität. Die Stoiker behaupteten, der Theil sey weder von dem Ganzen verschieden, noch mit dem Ganzen einerley. Die Hand des Menschen ist nicht der Mensch, und doch ist sie nicht vom Menschen verschieden, weil nur mit der Hand der Mensch als Mensch gedacht wird. Aenesidem, der Meynung des Heraklit zufolge, erklärte den Theil für verschieden vom Ganzen, und auch für identisch mit demselben. Denn das Wesen ist ein Ganzes und ein Theil, ein Ganzes in der Welt, ein Theil in der Natur eines bestimten Thiers.

§. 440.

## §. 440.

Die Skeptiker suchten nun die Ungewißheit der Begriffe vom Ganzen und vom Theile folgendermaaßen darzuthun: Wenn etwas ein Ganzes ist (z. B. ein Schiff, ein Mensch), so ist es entweder von seinen Theilen verschieden, und macht ein Wesen für sich aus; oder der Inbegriff der Theile wird das Ganze genannt. Verschieden von den Theilen kann das Ganze nimmermehr seyn, weder nach der sinnlichen **Vorstellungsart**, noch nach dem **Verstandesbegriffe**; denn sonst würde man das Ganze noch sehen können, auch wenn die Theile aufgehoben wären; dies ist aber keinesweges der Fall; und man **denkt** auch nur das Ganze als ein solches, von dem kein Theil fehlt; wäre aber das Ganze von den Theilen verschieden, so würden ihm alle Theile fehlen, und es würde eben damit aufhören, ein Ganzes zu seyn. Ueberdies ist der Begriff des Ganzen ein Verhältnißbegriff. Es wird nur im Verhältniße zu seinen Theilen als ein Ganzes gedacht; so wie der Theil ein Theil von Etwas ist, so ist auch das Ganze ein Ganzes aus Theilen. Was aber durch ein gegenseitiges Verhältniß nur existirt, muß zugleich seyn, und kann nicht von einander getrennt werden. Das Ganze ist also nicht von den Theilen verschieden. Es kann aber auch nicht

in dem Inbegriffe der Theile bestehen. Denn wenn die Theile das Ganze constituiren, so machen entweder alle Theile daßelbe aus, oder nur einige. Einige können das Ganze nicht ausmachen, weil denn die übrigen Theile nicht Theile des Ganzen seyn würden; auch erlaubt der Begriff des Ganzen das nicht, dem kein Theil fehlen darf. Alle Theile können das Ganze eben so wenig ausmachen, weil alsdenn weder ein Ganzes noch Theile seyn werden. Denn es giebt keinen Unterschied außerhalb den unterschiednen Dingen, kein Gebälke außerhalb den so geordneten Balken; also auch kein Ganzes außerhalb den Theilen; und die Theile werden dann nicht Theile seyn. Was sollen auch die Theile ausfüllen? das Ganze? oder einander? oder sich selbst? Aber sie sind nicht Theile des Ganzen; das Ganze ist ja außer ihnen nichts; ihr Inbegriff constituirt erst das Ganze. Sie füllen eben so wenig einander aus. Denn die Theile von etwas sind in demjenigen enthalten, deßen Theile sie sind, wie die Hand im Menschen; die Theile aber (z. B. des Menschen) bestehn für sich, und sind nicht einer in dem Anderen enthalten. Sie füllen sich endlich nicht selbst aus; denn nichts kann ein Theil von sich selbst seyn. Also giebt es kein Ganzes. Ohnehin sagt man, daß der Theil (z. B. der Kopf) den ganzen Menschen constituire, und ein Theil des Menschen sey. Der Mensch ist

aber

aber nur ein Mensch, sofern er einen Kopf hat. Also constituirt der Kopf sich selbst und ist ein Theil von sich selbst. Daher ist es auch größer oder kleiner, als es selbst, was ungereimt ist.

Sextus zeigt eine Anwendung, die sich von den obigen skeptischen Argumenten auch auf die Redetheile machen läßt. Z. E. Ein ganzer Hexameter ist als Ganzes entweder von seinen Theilen verschieden, oder der Inbegriff der Theile ist der ganze Hexameter. Nun kann man hierüber eben so skeptisiren, wie im §. — Einen Einwurf, den die Dogmatiker vorbrachten, daß sich freylich von den Sinnenobjecten die Begriffe weder des Ganzen noch des Theiles prädiciren lassen, daß aber doch diese Begriffe ihnen subjectiv beygelegt werden könten, und logische Gültigkeit hätten, bemüht sich Sextus noch besonders wegzuräumen. Es sey absurd, zu behaupten, daß der Hals oder der Kopf nicht constituirende Theile des objectiven (sinnlich vorgestellten) Menschen wären; denn wären Kopf und Hals Theile des Menschen, aber bloß in der Idee; so müsse auch der ganze Mensch in der Idee existiren; was eben absurd sey. Die Ausflucht, nicht der Mensch existire in unserer Idee, sondern nur der ganze Mensch (als ein aus Theilen bestehendes Ganze) helfe nicht. Denn entweder ist der gedachte ganze Mensch von den Theilen verschieden, oder er besteht in den Theilen. In beyden Fällen treten wiederum die obigen Zweifelsgründe ein. S. §.

§. 441.

## §. 441.

Sextus geht hierauf zur skeptischen Prüfung der dogmatischen Lehren über den Körper fort. Die Dogmatiker schieden sich dem Wesentlichen ihrer Grundsätze nach in zwey Hauptparteyen; deren eine körperliche Elemente der Dinge annahm, die andere unkörperliche. Pherecydes erklärte die Erde für das Princip der Dinge; Thales das Wasser; Anaximander das Unbestimmte; Anaximenes, Diogenes von Apollonia, Archelaus, und, wie einige wollen, auch Heraklit erhoben die Luft dazu; Hippasus und, wie andere wollen, auch Heraklit das Feuer; Xenophanes das Wasser und die Erde; Hippon von Rhegium das Feuer und das Wasser; Oenopides von Chios das Feuer und die Luft; Onomakritus in den Orphischen Gesängen das Feuer, das Wasser und die Erde;; Empedokles und die Stoiker Erde, Wasser, Luft und Feuer; Demokrit und Epikur die Atomen; Anaxagoras gleichartige Grundstoffe; Diodorus Kronus unendlich kleine untheilbare Körper; Asklepiades aus Bithynien formlose materielle Stoffe (αναρμυς ογκυς, molecules). Zu denen, die unkörperliche Principien der Dinge annahmen, gehörten Pythagoras mit seinem Zahlensysteme, und Plato mit seiner Ideenlehre. Sextus zeigt, daß

weder

weder der Grundsatz der einen, noch der andern Partey sich erweisen lasse, und daß die Vertheidiger körperlicher Principien der Skepsis gegen den Begriff des Körperlichen, so wie die Vertheidiger unkörperlicher Principien der Skepsis gegen den Begriff des Unkörperlichen nicht ausweichen können.

Die Uebersicht, die hier von den Hypothesen der ältern griechischen Philosophen über die Naturprincipien gegeben wird, hab ich mit den Worten des Sextus ausgedrückt. Um das Raisonnement des Sextus zu beurtheilen bedarf es historisch genauerer Bestimmungen nicht, da er bloß die allgemeinen Merkmale derselben angreift: die Gültigkeit körperlicher oder unkörperlicher Principien. Sext. adv. Phys. IX, S. 359.

## §. 442.

Zuvörderst ist der Begriff des Körpers selbst mit mehrern Schwierigkeiten verbunden. Wird der Körper für Etwas erklärt, das handeln oder leiden kann (eine Erklärung, deren Urheber Pythagoras gewesen seyn soll), so wird damit der Begriff des Körpers aufgehoben, indem nichts vorhanden ist, was handelte oder litte (S. §. 438). Die Mathematiker erklären den Kör-

Körper für Etwas, das drey Abmessungen habe, in die Länge, die Breite, und die Tiefe; aber auch diese Erklärung führt eine Menge von Zweifeln herbey. Entweder ist der Körper von jenen drey Abmessungen trennbar; oder der Inbegriff dieser Abmessungen macht den Körper aus. Gleichwohl trennt man den Körper von jenen Abmessungen, so kann er nicht mehr gedacht werden. Ist aber der Körper der Inbegriff jener Abmessungen; so ist er kein Körper; denn diese Abmessungen sind etwas Unkörperliches, und ihr Inbegriff kann also auch nur etwas Unkörperliches hervorbringen. Ferner, da Länge, Breite und Tiefe den Körper bewirken sollen, so enthielt entweder vor der Vereinigung jede derselben den Grund der Körperlichkeit, oder sie wurden durch die Vereinigung zum Körper. Enthielten sie den Grund der Körperlichkeit vor der Vereinigung, so ist jede für sich ein Körper; und da der Körper doch nicht bloß aus Länge, oder Breite, oder Tiefe besteht, sondern aus allen Dreyen, und jede für sich körperlich ist, so macht ihre Vereinigung nicht einen, sondern drey Körper aus. Ueberdem wird denn die Länge nicht bloß Länge, sondern auch Breite und Tiefe zugleich, und die Breite nicht bloß Breite, sondern auch Länge zugleich seyn, u. w., weil alle in dem Merkmale der Körperlichkeit übereinkommen. Wurden jene Abmessungen aber erst durch die

Vereinigung zum Körper, so bleibt bey der Vereinigung entweder ihre Natur, die schon vorher statt fand, oder ihre vorherige Natur wird in Körperlichkeit verwandelt. Bleibt ihre Natur, was sie war, Unkörperlichkeit, so können sie keinen Körper hervorbringen. Wird sie aber in Körperlichkeit verwandelt, so bewirken sie einen Körper, bevor sie selbst Körper geworden sind, weil nur Körper der Veränderung fähig sind. Und weil ein Körper, der verändert wird, nur statt einer Qualität eine andere annimt, aber doch Körper bleibt; so nehmen jene Abmessungen, wenn sie in den Körper verwandelt werden, statt einer Qualität nur eine andere an; indem sie aber dies thun, sind sie Körper. Der Begriff eines Körpers läßt sich also überhaupt nicht denken. Dazu komt noch, daß Länge, Breite und Tiefe nicht wirklich vorhanden sind, denn die Länge ist eine Abmessung des Körpers, welche die Mathematiker eine **Linie** nennen. Die Linie ist ein fließender Punct. Ein Punct aber hat keine Theile und keine Abmessung; daher existirt keine Linie; wenn diese nicht existirt, existirt keine Länge; aus der Nichtexistenz der Länge folgt die Nichtexistenz des Körpers, da ein Körper mit Länge immer gedacht wird. Daß kein Punkt vorhanden ist, erhellt aus Folgendem. Entweder ist der Punct ein Körper, oder er ist unkörperlich. Ein Körper ist er nicht,

nicht, weil er sonst, wie jeder Körper Abmessungen hätte, die ihm doch fehlen. Unkörperlich ist er aber auch nicht, weil, wenn er es wäre, nichts aus ihm erzeugt werden könte. Was erzeugt, erzeugt durch Berührung; Berührung kann aber in einer unkörperlichen Natur nicht seyn; also ist der Punct auch nicht unkörperlich. Noch führt Sextus einen andern Beweis der Nichtexistenz der Länge aus der Nichtexistenz der Linie, man möge diese für einen fließenden Punct, oder für eine zusammengesetzte Reihe von Puncten erklären, um daraus wiederum die Nichtexistenz des Körpers zu folgern.

## §. 443.

In der Entwickelung des zuletzt erwähnten Arguments gegen die Gültigkeit des Begriffes vom Körper bringt Sextus auch solche Raisonnements vor, die für den Skepticismus auch in Beziehung auf die reine Geometrie, und nicht bloß auf den hier in Frage seyenden Gegenstand merkwürdig sind. Der Begriff der Linie nämlich selbst kann geradehin aufgehoben werden als unmöglich. Die Geometern erklären die Linie durch eine Länge ohne Breite. Gleichwohl ist in der Sinnenwelt keine Länge ohne Breite anzutreffen, und man legt deswegen auch jedem Körper außer der Länge ei-

ne Breite bey. Eben so wenig gelangt man zum Begriffe der Länge durch Abstraction. Man mag in der Phantasie von der Breite noch so viel abnehmen; man erreicht die Länge nie, oder vertilgt sie selbst, indem man sie zu erreichen glaubt. Ueberdem wird alles, was durch den Verstand begriffen wird, entweder durch unmittelbare Evidenz erkannt, oder durch eine Beziehung auf evidente Gegenstände, welche letztere geschehen kann entweder nach Aehnlichkeit, oder durch Gemeinschaft, oder nach der Analogie, und zwar auch vergrößernd oder verkleinernd. Es ist aber nach keiner dieser Arten die Länge ohne Breite vorstellbar, wie Sextus ausführlich darzuthun sucht. Mit dem Satze der Geometren, die Länge sey eine Linie ohne Breite, streitet auch ein anderer Satz, welchen sie selbst aufstellen, der Cirkel sey eine gerade Linie um einen Punct geführt. Denn jeder Theil der Linie enthält, wie sie sagen, einen Punct; der Punct aber um den Mittelpunct geführt beschreibt einen Cirkel; die gerade Linie also um den Mittelpunct geführt und mit allen ihren Theilen Cirkel beschreibend mißt die ganze Fläche aus zwischen dem Mittelpuncte und der äußersten Peripherie, und nun sind alle in dieser Kreisfläche enthaltenen parallelen Cirkel entweder in einer stetigen Verbindung, oder einer ist von dem andern verschieden. Beyde Fälle

sind

sind aber mit fast unauflöslichen Schwierigkeiten verknüpft. Denn sind die parallelen Cirkel von einander verschieden; so wird es einen Theil der Kreisfläche geben, der durch die Cirkel nicht beschrieben wird, und einen Theil der geraden Linie, der keinen Cirkel beschreibt, was ungereimt ist. Sind aber die parallelen Cirkel in stetiger Verbindung, so müssen sie entweder so verbunden seyn, daß sie an demselben Orte sind, oder einer muß neben dem andern seyn, so daß kein Intermediarpunct statt finden kann. Nehmen sie alle denselben Ort ein, so werden sie alle nur Einen Cirkel ausmachen, und der größte Cirkel ist dann nicht von dem kleinsten verschieden. Wenn aber ein Cirkel neben dem andern ist ohne die Möglichkeit eines Intermediarpunctes, so füllen sie die Breite der Kreisfläche aus vom Centrum bis zur Peripherie. Was eine Breite ausfüllt, hat selbst nothwendig Breite; die Cirkel aber sind Linien; folglich sind die Linien nicht ohne Breite. Sextus führt den Beweis für die obige Behauptung auch noch auf eine andere Art. Die Skepsis in Beziehung auf den Begriff der Linie erstreckt sich denn auch auf den Begriff der Fläche und so weiter auf den Begriff des Körpers überhaupt

§. 444.

## §. 444.

Wie die gangbaren Begriffe der dogmatischen Physiker vom Körper, so bestritten auch die Skeptiker die gangbare dogmatische Theorie vom Raume. Schon in den Namenerklärungen des Raumes wichen die ältern Philosophischen Parteyen von einander ab. Epikur nannte den Raum überhaupt das Unberührbare. Man unterschied aber wiederum das Leere, worin kein Körper sich befindet, von dem Orte, dem von einem Körper eingenommenen Leeren, und diesen von der Gegend des Orts, sofern sich Körper durch den Ort bewegen. Die Stoiker stimmten hiermit überein, nur daß sie die Gegend durch einen Raum erklärten, der zum Theile von einem Körper eingenommen wäre, zum Theile aber nicht. Andere erklärten die Gegend für den Ort eines grösern Körpers, da der Ort an und für sich auch den kleinsten Körper befassen könne. Das Daseyn des objectiven Raumes aber bewiesen die Dogmatiker aus der Existenz eines Oben und Unten, Links und Rechts, Vorne und Hinten, die die unmittelbare Erfahrung lehre; ferner daraus, daß ein Körper aus einem Orte verschwinde, und ein anderer in die Stelle deßelben trete; aus dem Daseyn der Körper, welches einen Ort nothwendig voraussetze; aus dem Unterschiede der

Be-

Bewegung des Leichten und Schweren, der ohne Ort unmöglich sey; endlich daraus, daß überhaupt nichts seyn könne, es müsse denn irgendwo seyn, da mit der Aufhebung des Orts das ganze Universum aufgehoben werde.

## §. 445.

Aus Theilen des Raumes das Daseyn des Raumes folgern wollen, erwiedert Sextus im Geiste seiner Schule, ist kindisch. Wer das Ganze leugnet, leugnet auch die Theile, und daher sagt jener Beweis nicht mehr, als: Wenn ein Raum ist, so ist ein Raum. Zweytens bey der Frage über die Existenz des Raumes ist nicht die Rede davon, daß ein Körper von dem andern verschieden sey, sondern davon: ob der Raum an sich selbst (außerhalb dem Körper) vorhanden sey? ob er körperlich oder unkörperlich, in einem Raume befindlich sey, oder nicht? Drittens, daß ein Leichtes und ein Schweres existire, und sich seiner Natur nach in den ihm angemessenen Ort bewege, wird bezweifelt. Was so scheint, kann von einer andern Zwangsursache bestimmt werden. Und wenn man auch die Existenz des Leichten und Schweren zugiebt, so bleibt doch die Frage übrig, wohinein es sich bewege, ob zu einem Körper, oder in das Leere, oder in die Extremität der Welt, oder in eine von der

Sinnennatur verschiedene Natur? Die Behauptung, daß mit der Aufhebung des Orts das Universum aufgehoben wird, widerlegt sich selbst. Denn wenn man fragt, woher denn das Universum entstanden sey, so bleibt die Antwort aus. Epikur that als Jüngling diese Frage an einen Grammatiker, der ihm sagte, das Chaos sey zuerst entstanden. Der Grammatiker entschuldigte sich damit, es sey nicht seines Amts das zu lehren; er müsse darüber die Philosophen fragen, die es — eben so wenig wissen.

## §. 446.

Die Skeptiker ließen es nicht bloß dabey bewenden, die Unzulänglichkeit der vorgebrachten Gründe für die objective Existenz des Raumes darzuthun. Es fehlte ihnen nicht auch an besondern Argumenten, um zu zeigen, daß sich über die Existenz oder Nichtexistenz des Raumes gar nichts dogmatisch festsetzen lasse. Erstlich der Raum ist entweder ein Körper, oder ein Leeres (κενον). Ein Körper kann er nicht seyn, weil der Raum den Körper aufnimmt, und dann ein neuer Raum für ihn erforderlich wäre, worin er selbst aufgenommen würde. Er ist aber auch nicht das Leere. Wäre er dieses, so würde das Leere entweder bleiben, wenn der Körper es ausfüll-

te;

te; oder es würde verschwinden; oder vernichtet werden. Bliebe das Leere, so wären das Leere und das Erfüllte zugleich. Daßelbe Ding kann aber nicht zugleich leer und erfüllt seyn. Verschwindet das Leere, so wird der Körper in das Leere selbst verwandelt; denn was seinen Ort gegen einen andern Körper vertauscht, ist ein Körper. Das Leere aber ist kein Körper, und es verschwindet also auch nicht, wenn der Körper es erfüllt. Das Leere kann auch nicht untergehn. Was untergeht, muß entstanden und der Veränderung fähig seyn. Dies ist aber nur ein Körper. Das Leere ist kein Körper; also geht es auch nicht unter. Zweytens. Wenn der Raum den Köper enthält, so muß er außerhalb dem Körper seyn. Er muß also entweder Materie, oder Form, oder ein Zwischenraum zwischen den Grenzen der Körper seyn. Aber Materie ist er nicht, was keines Beweises mehr bedarf. Er ist auch nicht Form, weil die Form von der Materie unzertrennlich, der Ort aber vom Körper gesondert werden kann. Er ist auch kein Intervall zwischen den Grenzen der Körper; denn dann würden die Grenzen ihn enthaltn, und der Raum will nicht enthalten seyn; er will selbst andere Dinge enthalten. Auch wäre dies Intervall nichts anders, als wie der begränzte Körper selbst, und dann wäre der Ort ein Körper, was ungereimt ist. Sex-

tus erwähnt hier einer Aristotelischen Bestimmung des Raumes, nach welcher der Raum die äußerste Grenze des umschließenden Körpers ist. So ist das Ende des Wassers der Ort der Erde, das Ende der Luft der Ort des Wassers, das Ende des Feuers der Ort der Luft, und das Ende des Himmels der Ort des Feuers. Der Himmel aber ist nach dem Aristoteles in keinem Orte, sondern in sich selbst; er ist; aber er ist nirgendwo. Sextus zeigt, daß hier Aristoteles mit sich selbst in einen Widerstreit gerathe. Nach ihm ist die oberste Gottheit die Grenze des Himmels. Entweder nun ist Gott von der Grenze des Himmels verschieden, oder diese Grenze des Himmels selbst ist die Gottheit. Ist jenes, so giebt es etwas außer dem Himmel, und dieses Etwas ist der Ort des Himmels, was er doch leugnet. Ist dieses, so ist die Gottheit selbst der Ort aller Dinge, was noch ungereimter ist. Ueberhaupt aber, wenn die Grenze des umschließenden Körpers der Ort für den umschlossenen Körper ist, so ist diese Gränze entweder körperlich oder unkörperlich. Ist sie körperlich, so muß sie selbst in einem Orte seyn, und dann ist sie nicht mehr Ort. Ist sie unkörperlich, so kann sie keinen Körper befassen. Die Behauptung, der Himmel sey in sich selbst, erklärt Sextus für lächerlich.

§. 447.

## §. 447.

Die Skepsis in Ansehung der objectiven Existenz des Raumes mußte sich nothwendig auch über die Bewegung verbreiten. Sextus entwickelt vorläufig die verschiedenen Begriffe der objectiven Bewegung, die von den ältern Dogmatikern aufgestellt waren. Aristoteles hatte sechs Arten der Bewegung unterschieden, den Uebergang von einem Orte zum andern, die Veränderung, das Entstehn, das Untergehn, die Zunahme und die Abnahme. Andere, unter ihnen auch Aenesidem, führten diese auf zwey Hauptgattungen der Bewegung zurück, Veränderung und die Bewegung im Raum. Aber auch die Veränderung rechneten mehr Physiker, z. B. Epikur zur räumlichen Bewegung, denn die Veränderung der Qualitäten eines Körpers setzt unstreitig eine Veränderung des Orts voraus. Ein Ding, das sich räumlich bewegt, bewegt sich entweder ganz oder theilweise; jenes, wenn z. B. ein Pferd läuft, ein Mensch geht; dieses, wenn die Theile einer Kugel sich um den Mittelpunct drehn, während die Kugel an demselben Orte bleibt. Sextus richtet mit Recht seine Skepsis vorzüglich gegen den Begriff der objectiven räumlichen Bewegung.

*Sext.* adv. Mathem. lib. X. S. 37. sq.

## §. 448.

Es gab drey philosophische Parteyen in Ansehung der Lehre von der Bewegung. Die eine behauptete die objective Existenz derselben, wie die Pythagoreer, Empedokles, Anaxagoras, Demokrit, Epikur, die Stoiker, Plato und Aristoteles. Die zweyte läugnete die Wirklichkeit der Bewegung, wie die Eleatiker. Die dritte, oder die Skeptiker, lehrte, daß sich weder für noch wider die objective Existenz der Bewegung entscheiden lasse. Die Leugner der Bewegung beriefen sich, wie Sextus im Allgemeinen anmerkt, auf die unendliche Theilbarkeit des Raumes, vermöge deren kein Körper sich im Raume wirklich bewegen könne. Zu ihnen gehörte Diodorus Kronus der zwar die Bewegung für Etwas erklärte, aber zugleich behauptete, daß nichts wirklich bewegt werde. Die Skeptiker hingegen gaben zwar zu, daß die Bewegung erscheine, aber nach philosophischen Begriffen sey sie nichts.

## §. 449.

Um den Skepticismus in der Lehre von der Bewegung darzuthun, setzte Sextus die Gründe umständlicher auseinander, welche die erwähnten philosophischen Par-

Parteyen gegen einander vorbrachten. Man erklärte die Bewegung für den Uebergang von einem Orte zum andern. Aber eine Kugel kann sich bewegen, und doch in demselben Orte bleiben. Man änderte also die Erklärung und sagte: Bewegung ist der Uebergang des ganzen Körpers oder der Theile des ganzen Körpers von einem Orte zum andern. Auch diese Erklärung erschöpft den Begriff nicht. Es giebt Körper, dern einzelne Theile sich bewegen, während andere Theile an demselben Orte bleiben, wo also weder der ganze Körper, noch die Theile des ganzen Körpers sich bewegen z. B. wenn eine Thür auf und zugemacht wird, bewegt sich die Thür, aber nicht ihre Angeln. Noch merkwürdiger ist diejenige Bewegung eines Körpers, wo er weder ganz noch theilweise seinen Ort verläßt. Wenn z. B. jemand in einem segelnden Schiffe vom Vordertheile nach dem Hintertheile zu einen Schritt thut, so wird das Schiff, während er den Schritt rückwärts thut, eben so weit vorwärts rücken, er wird sich also bewegen, und doch weder ganz noch theilweise seinen Ort im Raume verlassen. Auch kann sich ein einfacher Körper im Kreise bewegen; dann bewegt er sich nicht ganz, weil er sich im Kreise bewegt, und nicht theilweise, weil er keine Theile hat. Eben so könte man sich eine

Linie

weder der Grundsatz der einen, noch der andern Partey sich erweisen lasse, und daß die Vertheidiger körperlicher Principien der Skepsis gegen den Begriff des Körperlichen, so wie die Vertheidiger unkörperlicher Principien der Skepsis gegen den Begriff des Unkörperlichen nicht ausweichen können.

Die Uebersicht, die hier von den Hypothesen der ältern griechischen Philosophen über die Naturprincipien gegeben wird, hab ich mit den Worten des Sextus ausgedrückt. Um das Raisonnement des Sextus zu beurtheilen bedarf es historisch genauerer Bestimmungen nicht, da er bloß die allgemeinen Merkmale derselben angreift: die Gültigkeit körperlicher oder unkörperlicher Principien. Sext. adv. Phys. IX, S. 359.

## §. 442.

Zuvörderst ist der Begriff des Körpers selbst mit mehrern Schwierigkeiten verbunden. Wird der Körper für Etwas erklärt, das handeln oder leiden kann (eine Erklärung, deren Urheber Pythagoras gewesen seyn soll), so wird damit der Begriff des Körpers aufgehoben, indem nichts vorhanden ist, was handelte oder litte (S. §. 438). Die Mathematiker erklären den Kör-

Körper für Etwas, das drey Abmessungen habe, in die Länge, die Breite, und die Tiefe; aber auch diese Erklärung führt eine Menge von Zweifeln herbey. Entweder ist der Körper von jenen drey Abmessungen trennbar; oder der Inbegriff dieser Abmessungen macht den Körper aus. Gleichwohl trennt man den Körper von jenen Abmessungen, so kann er nicht mehr gedacht werden. Ist aber der Körper der Inbegriff jener Abmessungen; so ist er kein Körper; denn diese Abmessungen sind etwas Unkörperliches, und ihr Inbegriff kann also auch nur etwas Unkörperliches hervorbringen. Ferner, da Länge, Breite und Tiefe den Körper bewirken sollen, so enthielt entweder vor der Vereinigung jede derselben den Grund der Körperlichkeit, oder sie wurden durch die Vereinigung zum Körper. Enthielten sie den Grund der Körperlichkeit vor der Vereinigung, so ist jede für sich ein Körper; und da der Körper doch nicht bloß aus Länge, oder Breite, oder Tiefe besteht, sondern aus allen Dreyen, und jede für sich körperlich ist, so macht ihre Vereinigung nicht einen, sondern drey Körper aus. Ueberdem wird denn die Länge nicht bloß Länge, sondern auch Breite und Tiefe zugleich, und die Breite nicht bloß Breite, sondern auch Länge zugleich seyn, u. w., weil alle in dem Merkmale der Körperlichkeit übereinkommen. Wurden jene Abmessungen aber erst durch die

Vereinigung zum Körper, so bleibt bey der Vereinigung entweder ihre Natur, die schon vorher statt fand, oder ihre vorherige Natur wird in Körperlichkeit verwandelt. Bleibt ihre Natur, was sie war, Unkörperlichkeit, so können sie keinen Körper hervorbringen. Wird sie aber in Körperlichkeit verwandelt, so bewirken sie einen Körper, bevor sie selbst Körper geworden sind, weil nur Körper der Veränderung fähig sind. Und weil ein Körper, der verändert wird, nur statt einer Qualität eine andere annimt, aber doch Körper bleibt; so nehmen jene Abmessungen, wenn sie in den Körper verwandelt werden, statt einer Qualität nur eine andere an; indem sie aber dies thun, sind sie Körper. Der Begriff eines Körpers läßt sich also überhaupt nicht denken. Dazu komt noch, daß Länge, Breite und Tiefe nicht wirklich vorhanden sind, denn die Länge ist eine Abmessung des Körpers, welche die Mathematiker eine Linie nennen. Die Linie ist ein fließender Punct. Ein Punct aber hat keine Theile und keine Abmessung; daher existirt keine Linie; wenn diese nicht existirt, existirt keine Länge; aus der Nichtexistenz der Länge folgt die Nichtexistenz des Körpers, da ein Körper mit Länge immer gedacht wird. Daß kein Punkt vorhanden ist, erhellt aus Folgendem. Entweder ist der Punct ein Körper, oder er ist unkörperlich. Ein Körper ist er nicht,

nicht, weil er sonst, wie jeder Körper Abmessungen hätte, die ihm doch fehlen. Unkörperlich ist er aber auch nicht, weil, wenn er es wäre, nichts aus ihm erzeugt werden könte. Was erzeugt, erzeugt durch Berührung; Berührung kann aber in einer unkörperlichen Natur nicht seyn; also ist der Punct auch nicht unkörperlich. Noch führt Sextus einen andern Beweis der Nichtexistenz der Länge aus der Nichtexistenz der Linie, man möge diese für einen fließenden Punct, oder für eine zusammengesetzte Reihe von Puncten erklären, um daraus wiederum die Nichtexistenz des Körpers zu folgern.

## §. 443.

In der Entwickelung des zuletzt erwähnten Arguments gegen die Gültigkeit des Begriffes vom Körper bringt Sextus auch solche Raisonnements vor, die für den Skepticismus auch in Beziehung auf die reine Geometrie, und nicht bloß auf den hier in Frage seyenden Gegenstand merkwürdig sind. Der Begriff der Linie nämlich selbst kann geradehin aufgehoben werden als unmöglich. Die Geometern erklären die Linie durch eine Länge ohne Breite. Gleichwohl ist in der Sinnenwelt keine Länge ohne Breite anzutreffen, und man legt deswegen auch jedem Körper außer der Länge ei-

ne Breite bey. Eben so wenig gelangt man zum Begriffe der Länge durch Abstraction. Man mag in der Phantasie von der Breite noch so viel abnehmen; man erreicht die Länge nie, oder vertilgt sie selbst, indem man sie zu erreichen glaubt. Ueberdem wird alles, was durch den Verstand begriffen wird, entweder durch unmittelbare Evidenz erkannt, oder durch eine Beziehung auf evidente Gegenstände, welche letztere geschehen kann entweder nach Aehnlichkeit, oder durch Gemeinschaft, oder nach der Analogie, und zwar auch vergrößernd oder verkleinernd. Es ist aber nach keiner dieser Arten die Länge ohne Breite vorstellbar, wie Sextus ausführlich darzuthun sucht. Mit dem Satze der Geometren, die Länge sey eine Linie ohne Breite, streitet auch ein anderer Satz, welchen sie selbst aufstellen, der Cirkel sey eine gerade Linie um einen Punct geführt. Denn jeder Theil der Linie enthält, wie sie sagen, einen Punct; der Punct aber um den Mittelpunct geführt beschreibt einen Cirkel; die gerade Linie also um den Mittelpunct geführt und mit allen ihren Theilen Cirkel beschreibend mißt die ganze Fläche aus zwischen dem Mittelpuncte und der äußersten Peripherie, und nun sind alle in dieser Kreisfläche enthaltenen parallelen Cirkel entweder in einer stetigen Verbindung, oder einer ist von dem andern verschieden. Beyde Fälle

sind aber mit fast unauflöslichen Schwierigkeiten verknüpft. Denn sind die parallelen Cirkel von einander verschieden; so wird es einen Theil der Kreisfläche geben, der durch die Cirkel nicht beschrieben wird, und einen Theil der geraden Linie, der keinen Cirkel beschreibt, was ungereimt ist. Sind aber die parallelen Cirkel in stetiger Verbindung, so müssen sie entweder so verbunden seyn, daß sie an demselben Orte sind, oder einer muß neben dem andern seyn, so daß kein Intermediarpunct statt finden kann. Nehmen sie alle denselben Ort ein, so werden sie alle nur Einen Cirkel ausmachen, und der größte Cirkel ist dann nicht von dem kleinsten verschieden. Wenn aber ein Cirkel neben dem andern ist ohne die Möglichkeit eines Intermediarpunctes, so füllen sie die Breite der Kreisfläche aus vom Centrum bis zur Peripherie. Was eine Breite ausfüllt, hat selbst nothwendig Breite; die Cirkel aber sind Linien; folglich sind die Linien nicht ohne Breite. Sextus führt den Beweis für die obige Behauptung auch noch auf eine andere Art. Die Skepsis in Beziehung auf den Begriff der Linie erstreckt sich denn auch auf den Begriff der Fläche und so weiter auf den Begriff des Körpers überhaupt

§. 444.

## §. 444.

Wie die gangbaren Begriffe der dogmatischen Physiker vom Körper, so bestritten auch die Skeptiker die gangbare dogmatische Theorie vom Raume. Schon in den Namenerklärungen des Raumes wichen die ältern Philosophischen Parteyen von einander ab. Epikur nannte den Raum überhaupt das Unberührbare. Man unterschied aber wiederum das Leere, worin kein Körper sich befindet, von dem Orte, dem von einem Körper eingenommenen Leeren, und diesen von der Gegend des Orts, sofern sich Körper durch den Ort bewegen. Die Stoiker stimmten hiermit überein, nur daß sie die Gegend durch einen Raum erklärten, der zum Theile von einem Körper eingenommen wäre, zum Theile aber nicht. Andere erklärten die Gegend für den Ort eines grösern Körpers, da der Ort an und für sich auch den kleinsten Körper befassen könne. Das Daseyn des objectiven Raumes aber bewiesen die Dogmatiker aus der Existenz eines Oben und Unten, Links und Rechts, Vorne und Hinten, die die unmittelbare Erfahrung lehre; ferner daraus, daß ein Körper aus einem Orte verschwinde, und ein anderer in die Stelle deßelben trete; aus dem Daseyn der Körper, welches einen Ort nothwendig voraussetze; aus dem Unterschiede der

Be-

Bewegung des Leichten und Schweren, der ohne Ort unmöglich sey; endlich daraus, daß überhaupt nichts seyn könne, es müsse denn irgendwo seyn, da mit der Aufhebung des Orts das ganze Universum aufgehoben werde.

## §. 445.

Aus Theilen des Raumes das Daseyn des Raumes folgern wollen, erwiedert Sextus im Geiste seiner Schule, ist kindisch. Wer das Ganze leugnet, leugnet auch die Theile, und daher sagt jener Beweis nicht mehr, als: Wenn ein Raum ist, so ist ein Raum. Zweytens bey der Frage über die Existenz des Raumes ist nicht die Rede davon, daß ein Körper von dem andern verschieden sey, sondern davon: ob der Raum an sich selbst (außerhalb dem Körper) vorhanden sey? ob er körperlich oder unkörperlich, in einem Raume befindlich sey, oder nicht? Drittens, daß ein Leichtes und ein Schweres existire, und sich seiner Natur nach in den ihm angemessenen Ort bewege, wird bezweifelt. Was so scheint, kann von einer andern Zwangsursache bestimmt werden. Und wenn man auch die Existenz des Leichten und Schweren zugiebt, so bleibt doch die Frage übrig, wohinein es sich bewege, ob zu einem Körper, oder in das Leere, oder in die Extremität der Welt, oder in eine von der

Sinnennatur verschiedene Natur? Die Behauptung, daß mit der Aufhebung des Orts das Universum aufgehoben wird, widerlegt sich selbst. Denn wenn man fragt, woher denn das Universum entstanden sey, so bleibt die Antwort aus. Epikur that als Jüngling diese Frage an einen Grammatiker, der ihm sagte, das Chaos sey zuerst entstanden. Der Grammatiker entschuldigte sich damit, es sey nicht seines Amts das zu lehren; er müsse darüber die Philosophen fragen, die es — eben so wenig wissen.

## §. 446.

Die Skeptiker ließen es nicht bloß dabey bewenden, die Unzulänglichkeit der vorgebrachten Gründe für die objective Existenz des Raumes darzuthun. Es fehlte ihnen nicht auch an besondern Argumenten, um zu zeigen, daß sich über die Existenz oder Nichtexistenz des Raumes gar nichts dogmatisch festsetzen lasse. Erstlich der Raum ist entweder ein Körper, oder ein Leeres (κενον). Ein Körper kann er nicht seyn, weil der Raum den Körper aufnimmt, und dann ein neuer Raum für ihn erforderlich wäre, worin er selbst aufgenommen würde. Er ist aber auch nicht das Leere. Wäre er dieses, so würde das Leere entweder bleiben, wenn der Körper es ausfüll-

te;

te; oder es würde verschwinden; oder vernichtet werden. Bliebe das Leere, so wären das Leere und das Erfüllte zugleich. Daßelbe Ding kann aber nicht zugleich leer und erfüllt seyn. Verschwindet das Leere, so wird der Körper in das Leere selbst verwandelt; denn was seinen Ort gegen einen andern Körper vertauscht, ist ein Körper. Das Leere aber ist kein Körper, und es verschwindet also auch nicht, wenn der Körper es erfüllt. Das Leere kann auch nicht untergehn. Was untergeht, muß entstanden und der Veränderung fähig seyn. Dies ist aber nur ein Körper. Das Leere ist kein Körper; also geht es auch nicht unter. Zweytens. Wenn der Raum den Köper enthält, so muß er außerhalb dem Körper seyn. Er muß also entweder Materie, oder Form, oder ein Zwischenraum zwischen den Grenzen der Körper seyn. Aber Materie ist er nicht, was keines Beweises mehr bedarf. Er ist auch nicht Form, weil die Form von der Materie unzertrennlich, der Ort aber vom Körper gesondert werden kann. Er ist auch kein Intervall zwischen den Grenzen der Körper; denn dann würden die Grenzen ihn enthaltn, und der Raum will nicht enthalten seyn; er will selbst andere Dinge enthalten. Auch wäre dies Intervall nichts anders, als wie der begränzte Körper selbst, und dann wäre der Ort ein Körper, was ungereimt ist. Sex-

tus erwähnt hier einer Aristotelischen Bestimmung des Raumes, nach welcher der Raum die äußerste Grenze des umschließenden Körpers ist. So ist das Ende des Wassers der Ort der Erde, das Ende der Luft der Ort des Wassers, das Ende des Feuers der Ort der Luft, und das Ende des Himmels der Ort des Feuers. Der Himmel aber ist nach dem Aristoteles in keinem Orte, sondern in sich selbst; er ist; aber er ist nirgendwo. Sextus zeigt, daß hier Aristoteles mit sich selbst in einen Widerstreit gerathe. Nach ihm ist die oberste Gottheit die Grenze des Himmels. Entweder nun ist Gott von der Grenze des Himmels verschieden, oder diese Grenze des Himmels selbst ist die Gottheit. Ist jenes, so giebt es etwas außer dem Himmel, und dieses Etwas ist der Ort des Himmels, was er doch leugnet. Ist dieses, so ist die Gottheit selbst der Ort aller Dinge, was noch ungereimter ist. Ueberhaupt aber, wenn die Grenze des umschließenden Körpers der Ort für den umschlossenen Körper ist, so ist diese Gränze entweder körperlich oder unkörperlich. Ist sie körperlich, so muß sie selbst in einem Orte seyn, und dann ist sie nicht mehr Ort. Ist sie unkörperlich, so kann sie keinen Körper befassen. Die Behauptung, der Himmel sey in sich selbst, erklärt Sextus für lächerlich.

§. 447.

## §. 447.

Die Skepsis in Ansehung der objectiven Existenz des Raumes mußte sich nothwendig auch über die Bewegung verbreiten. Sextus entwickelt vorläufig die verschiedenen Begriffe der objectiven Bewegung, die von den ältern Dogmatikern aufgestellt waren. Aristoteles hatte sechs Arten der Bewegung unterschieden, den Uebergang von einem Orte zum andern, die Veränderung, das Entstehn, das Untergehn, die Zunahme und die Abnahme. Andere, unter ihnen auch Aenesidem, führten diese auf zwey Hauptgattungen der Bewegung zurück, Veränderung und die Bewegung im Raum. Aber auch die Veränderung rechneten mehr Physiker, z. B. Epikur zur räumlichen Bewegung, denn die Veränderung der Qualitäten eines Körpers setzt unstreitig eine Veränderung des Orts voraus. Ein Ding, das sich räumlich bewegt, bewegt sich entweder ganz oder theilweise; jenes, wenn z. B. ein Pferd läuft, ein Mensch geht; dieses, wenn die Theile einer Kugel sich um den Mittelpunct drehn, während die Kugel an demselben Orte bleibt. Sextus richtet mit Recht seine Skepsis vorzüglich gegen den Begriff der objectiven räumlichen Bewegung.

*Sext.* adv. Mathem. lib. X. S. 37. sq.

§. 448.

## §. 448.

Es gab drey philosophische Parteyen in Ansehung der Lehre von der Bewegung. Die eine behauptete die objective Existenz derselben, wie die Pythagoreer, Empedokles, Anaxagoras, Demokrit, Epikur, die Stoiker, Plato und Aristoteles. Die zweyte läugnete die Wirklichkeit der Bewegung, wie die Eleatiker. Die dritte, oder die Skeptiker, lehrte, daß sich weder für noch wider die objective Existenz der Bewegung entscheiden lasse. Die Leugner der Bewegung beriefen sich, wie Sextus im Allgemeinen anmerkt, auf die unendliche Theilbarkeit des Raumes, vermöge deren kein Körper sich im Raume wirklich bewegen könne. Zu ihnen gehörte Diodorus Kronus der zwar die Bewegung für Etwas erklärte, aber zugleich behauptete, daß nichts wirklich bewegt werde. Die Skeptiker hingegen gaben zwar zu, daß die Bewegung erscheine, aber nach philosophischen Begriffen sey sie nichts.

## §. 449.

Um den Skepticismus in der Lehre von der Bewegung darzuthun, setzte Sextus die Gründe umständlicher auseinander, welche die erwähnten philosophischen Par-

Parteyen gegen einander vorbrachten. Man erklärte die Bewegung für den Uebergang von einem Orte zum andern. Aber eine Kugel kann sich bewegen, und doch in demselben Orte bleiben. Man änderte also die Erklärung und sagte: Bewegung ist der Uebergang des ganzen Körpers oder der Theile des ganzen Körpers von einem Orte zum andern. Auch diese Erklärung erschöpft den Begriff nicht. Es giebt Körper, dern einzelne Theile sich bewegen, während andere Theile an demselben Orte bleiben, wo also weder der ganze Körper, noch die Theile des ganzen Körpers sich bewegen z. B. wenn eine Thür auf und zugemacht wird, bewegt sich die Thür, aber nicht ihre Angeln. Noch merkwürdiger ist diejenige Bewegung eines Körpers, wo er weder ganz noch theilweise seinen Ort verläßt. Wenn z. B. jemand in einem segelnden Schiffe vom Vordertheile nach dem Hintertheile zu einen Schritt thut, so wird das Schiff, während er den Schritt rückwärts thut, eben so weit vorwärts rücken, er wird sich also bewegen, und doch weder ganz noch theilweise seinen Ort im Raume verlassen. Auch kann sich ein einfacher Körper im Kreise bewegen; dann bewegt er sich nicht ganz, weil er sich im Kreise bewegt, und nicht theilweise, weil er keine Theile hat. Eben so könte man sich eine

Linie denken aus lauter einfachen Körpern der Reihe nach zusammengesetzt. Diese bewegte sich an demselben Orte um ihre Axe. Dann würde sie als ganz in demselben Orte bleiben; sie würde sich aber auch nicht theilweise bewegen, weil einfache Körper keine Theile haben. Diejenigen, welche einfache Körper und eine Grenze der Theilbarkeit annehmen, erinnert Sextus, können diese Einwürfe nicht widerlegen; diejenigen aber, welche unendliche Theilbarkeit behaupten, erwiedern, daß die Kreisbewegung einfacher Körper nur gedacht würde, nicht aber in der Wirklichkeit statt finden könne.

Aristoteles nennt die Leugner der Wirklichkeit der Bewegung στασιωτας της Φυσεως και αφυσικους, die das Rad der Natur gleichsam stille stehen machen, und alle Natur (das Princip der Bewegung) aufheben. Sehr sinnreich sagt Plato einmal im Theätet gegen eben diese Partey: εαν δε οι τα ὁλα στασιωται αληθεστερα λεγειν δοκωσι, Φευξομεθα παρ αυτους απ' αυτων και τα ακινητα κινουντων. Ein ähnliches Raisonnement, wie das des vortrefflichen Jacobi, wo er aus dem Fatalismus gegen den Fatalismus schließt. Eine Prüfung der hier vom Sextus erörterten Gründe gegen die Bewegung S. beym Gassendi in physiolog. Epicuri p. 235. sq.

§. 450.

## §. 450.

Diejenigen, welche die objective Wirklichkeit der Bewegung behaupten, stützen sich auf die Erfahrung, welche dieselbe als eine Thatsache bewährt. Nur darin weichen sie von einander ab, daß nach einigen sich die Bewegung auf die unmittelbare Wahrnehmung der Sinne gründet, andere aber die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung derselben leugnen, und sie für einen aus sinnlicher Wahrnehmung geschlossenen Begriff erklären. Die ersten berufen sich darauf, daß der Körper in Ruhe, und der Körper in Bewegung den Sinnen (z. B. dem Sinne des Gesichts) nicht einerley, sondern verschiedene Empfindungen erregten, daher könne die Bewegung unmittelbar empfunden werden. Die andern, die die sinnliche Wahrnehmung der Bewegung leugnen, und diese für etwas Gedachtes annehmen, leiten alle Bewegung aus der Erinnerung her. Vermittelst dieser dächten wir, derselbe Körper, welcher itzt in diesem Orte ist, sey vorher in einem andern gewesen, und hieraus entstehe der Begriff der Bewegung. Das Erinnern aber sey keine Fähigkeit der Sinne, sondern ein Vermögen der Vernunft. Auch könne die Bewegung nur vorgestellt werden als die Verlassung und Einnahme eines Orts, der Ort aber sey nichts

sinnlich empfindbares; die Verlassung und Einnahme eines Orts könne nur vom Gedächtniße aufgefaßt werden, denn die Sinne behalten nichts. Uebrigens ist es für das Dogma von der Wichtigkeit der objectiven Bewegung gleichgültig, ob sie durch die Sinne aufgefaßt, oder durch den Verstand aus den sinnlichen Empfindungen gefolgert wird; sie ist doch überhaupt Thatsache der Erfahrung, und als solche evident. Wir sehen, daß die Sonne aufgeht und untergeht, daß die Jahrszeiten auf einander folgen, daß Schiffe aus einem Hafen in entfernte Hafen seegeln, und wieder zurück kommen. Diese Facta lassen sich nicht wegvernünfteln, und Diogenes der Cyniker hatte Recht, daß er einen Zweifler an der Wirklichkeit der Bewegung dadurch widerlegte, daß er vor ihm auf und nieder spatziren ging.

## §. 451.

Sextus bemüht sich die widerstreitenden Sätze: die Bewegung ist nichts und: die Bewegung ist etwas objectiv Wirkliches, noch schärfer zu beweisen, und eben dadurch das skeptische Resultat, daß sich über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit der Bewegung überall nichts festsetzen lasse. Thesis: Die Bewegung ist nichts Wirkliches; denn

denn wenn Etwas zuerst bewegt wird, wird es entweder durch sich selbst bewegt, oder durch eine Ursache außer ihm. Nun läßt sich aber beweisen, daß etwas weder durch sich selbst, noch durch eine Ursache außer ihm bewegt werde. Also wird überhaupt nichts bewegt. — A. Wird etwas von einem andern Dinge bewegt, so ist das bewegende Ding mit dem bewegten entweder zugleich in Bewegung, oder nicht. Nimmt man das erstere an, so müßten, wenn irgend ein Ding bewegt wird, alle übrige Dinge zugleich mit in Bewegung seyn; dies ist aber ungereimt; nimmt man das andere an, so muß doch das Bewegte von dem Bewegenden auf irgend eine Art afficirt werden; diese Afficirung kann in nichts anderem bestehn, als das das Bewegte einen Zuwachs, oder eine Abnahme oder eine Veränderung leidet von dem Bewegenden; die Objectivität dieser Affectionen ist aber im höchsten Grade zweifelhaft und unbegreiflich; es ist also nicht einzusehn, wie das bewegte Ding bewegt werde, wenn das Bewegende nicht zugleich mit in Bewegung ist. Es folgt, daß überhaupt nichts von einem andern Dinge bewegt wird. Es erhellt eben dieses, daß durch Affection von einem andern Dinge nichts bewegt werden kann, auch daraus, weil, wenn das Gegentheil gesetzt wird, die Atomen unbeweglich wären, indem diese

keiner Affection fähig sind. Ferner müßte das Bewegende wieder bewegt werden, und die Reihe der Bewegursachen verlöre sich in das Unendliche, was ungereimt ist. — B. Wird etwas durch sich selbst bewegt, so ist es entweder seiner Natur gemäß nach allen Richtungen hin beweglich, oder nur nach einer bestimmten Richtung. Im erstern Falle ist kein Grund da, warum es sich heraufwärts oder herunterwärts, vorwärts oder rückwärts, bewegen könte, indem es nach allen Richtungen auf gleiche Weise beweglich ist. Im andern Falle, wenn die Natur des Dinges eine bestimte Richtung der Bewegung mit sich bringt, so werden, danach diese Richtung bestimt ist, alle Dinge heraufwärts oder herunterwärts sich bewegen. Hätten aber einige Dinge die Richtung in die Höhe, und andere in die Tiefe, so würde keine Verbindung der bewegten Körper entstehn können. Denn bewegten sich alle Dinge vom Mittelpuncte aus nach den Grenzen zu, so würde das Weltall aufgelöst. Wird eine Richtung der Bewegung der Dinge von den Grenzen zum Mittelpuncte gedacht, so folgt diese entweder demselben Perpendikel oder nicht. Ist das erste, werden die Dinge auf einander stossen, und wenn ihre Kräfte gleich sind, in Ruhe gerathen; dann kann kein Zwang zur Bewegung heraufwärts oder herniederwärts statt fin-

finden. Haben sie auch nicht gleiche Kräfte, so werden doch alle Dinge an Einem Orte zusammengedrängt werden, entweder herauf-wärts, wenn die Dinge, deren Bewegung in die Höhe gerichtet ist, die stärkern sind, oder im entgegengesetzten Falle herniederwärts. Folgt aber die Richtung der Bewegung nicht demselben Perpendikel, so werden sich die Dinge (die Elemente) auch niemals vereinigen, und es wird keine Zusammensetzung möglich seyn. Die Conclusion ist, daß auch nichts durch sich selbst bewegt werden könne. — Ferner: Alles, was bewegt, kann nur bewegen durch Stoß, oder Anziehung, oder Druck. Sollte nun ein Ding durch sich selbst bewegt werden, so müßte es entweder sich selbst durch Stoß bewegen, und da wäre es als das Stoßende hinter sich selbst; oder es müßte sich durch Anziehung bewegen, und da wäre es als das Anziehende vor sich selbst; oder es müßte sich durch Druck bewegen, und da wäre es als das Drückende über sich selbst. Alles dieses ist aber ungereimt. Also kann ein Ding nicht durch sich selbst bewegt werden.

## §. 452.

Sextus führt hierauf genauer eine schon vorher berührte Argumentation des Diodorus Kronus gegen die objective Wirklichkeit

der Bewegung aus. Diodor leugnete inzwischen nur die Wirklichkeit einer gegenwärtigen Bewegung; nahm aber eine geschehene Bewegung an. Daß keine gegenwärtige Bewegung sey folgerte er aus seiner Hypothese von untheilbaren Körpern. Ein untheilbarer Körper muß in einem untheilbaren Orte enthalten seyn; daher kann er nicht in ihm bewegt werden, weil er ihn ganz erfüllt; was bewegt werden soll, muß einen größern Ort haben, als welchen es einnimt; der Körper kann gleichwohl nicht in dem Orte bewegt werden, in welchem er nicht ist, eben weil er noch nicht in ihm ist; also existirt keine Bewegung gegenwärtig wirklich. Es muß aber eine Bewegung vorhergegangen seyn; denn das Ding, das vorher in einem gewissen Orte erschien, erscheint hernach in einem andern; dies setzt eine geschehene Bewegung voraus. Diodor verfiel hier in eine Absurdität, indem er einer andern ausweichen wollte. Wie kann eine Bewegung vorhergegangen seyn, wenn niemals eine gegenwärtige Bewegung existirt? Diodor benutzte auch das bekannte Argument des eleatischen Zeno: Ein Ding kann sich entweder in einem Orte bewegen, in welchem es ist, oder in einem Orte, in welchem es nicht ist; aber in dem Orte, in welchem es ist, ruht es, kann sich also nicht darin bewegen, und

in

in dem, in welchem es nicht ist, kann es sich nicht bewegen, weil es nicht in dem Orte ist. Gegen den Diodor hatten schon mehrere der ältern Philosophen argumentirt. Man hatte sich auf die Kreisbewegung eines Körpers berufen, woraus folgen sollte, daß ein Körper allerdings in dem Orte, welchen er einnimt, sich bewegen könne. Man hatte ferner dem Diodor einen falschen Begriff der Bewegung vorgeworfen. Dieser begreife nicht bloß den Ort a quo, sondern auch den Ort ad quem. Man könne daher weder sagen, daß ein sich bewegendes Ding in dem Orte sich bewege, in welchem es ist, noch, daß es in dem sich bewege, in welchem es nicht ist; sondern es bewege sich in beiden. Andere glaubten dadurch auszuweichen, daß sie einen zweydeutigen Gebrauch des Begriffs vom Orte aufdeckten, auf welchem die obige Argumentation des Diodor beruhe; der Ort werde bald in unbestimtem Sinne genommen (z. B. in Alexandria), wo jemand Raum genug zur Bewegung habe; bald in strengem Sinne für die Grenze des erfüllenden Körpers; in jener Bedeutung des Orts habe Diodor Unrecht; in dieser Recht. Endlich wollten einige den Diodor dadurch widerlegen, daß seine Argumentation von einem disjunctiven Satze ausgehe, dessen beyde Glieder er hernach für falsch beweise; wodurch seine Ar-

gumentation sich widerspreche. Diodor vertheidigte sich gegen diese Einwürfe mit unter sehr sophistisch, wie Sextus gezeigt hat. Sein Satz: Es ist keine gegenwärtige Bewegung wirklich, aber es giebt eine geschehene Bewegung, ist nur der ersten Hälfte nach wahr, und insofern wurde er durch die erwähnten Gegengründe nicht umgestossen; aber der andern Hälfte nach ist er falsch.

Daß eine geschehene Bewegung möglich sey ohne eine mögliche gegenwärtige, suchte Diodor durch Exempel, wie folgende, zu erläutern: Jemand hat vor einem Jahre geheyrathet, ein anderer nach einem Jahre. Von beyden kann man nur sagen: sie haben geheyrathet; aber nicht, sie heyrathen. Hier ist das Präteritum wahr, das Präsens nicht; denn indem der Eine heyrathete, heyrathete der Andre nicht. Man könnte nur dann sagen: sie heyrathen, wenn Beyde zugleich heyrathen. Eben so: Helena hat nach einander drey Männer gehabt, (den Menelaus, Paris und Deiphobus). Man kann nicht sagen: Helena hatte drey Männer. Das Präteritum ist wahr; aber nicht das Imperfectum. — Das Sophisma liegt in der Zweydeutigkeit des Satzes: Sie haben geheyrathet, Er kann bedeuten; A. und B. haben zugleich geheyrathet; dann ist der Satz in Präsenti falsch. Er kann aber auch bedeuten: A. hat vor einem Jahre und B. nach einem Jahre geheyrathet; dann kann der Satz auch in Präsenti wahr seyn.

seyn. — Die übrigen im §. angeführten Gegengründe betreffen nur den Satz: **Die Bewegung ist nicht objectiv wirklich**, und diesen widerlegen sie nicht. Hierbey will ich nicht verweilen. — **Sextus** erwähnt noch besondrer Argumente des **Diodor** gegen die Wirklichkeit der Bewegung, die er aber selbst sophistisch nennt. Erstlich: Was bewegt wird, ist in einem Orte; was aber in einem Orte ist, wird nicht bewegt; also wird das, was bewegt wird, nicht bewegt. Zweitens: Es giebt eine zwiefache Bewegung, die eine den meisten Theilen eines Dinges nach, die andere allen Theilen des Dinges nach. Von beyden Arten der Bewegung scheint jene vor dieser herzugehn. Denn damit sich überhaupt ein Ding ganz bewege, muß es als sich vorher den meisten Theilen nach bewegend gedacht werden. Nun giebt es aber keine Bewegung den meisten Theilen nach. Denn man denke sich einen Körper aus drey einfachen Theilen bestehend, wovon zwey bewegt werden, ein Theil aber nicht. Nun kann man noch einen vierten, fünften, sechsten Theil u. w. hinzufügen, die ebenfalls nicht bewegt werden. Dann wird Bewegung seyn, und gleichwohl nicht den meisten Theilen des Dinges nach. Also ist keine Bewegung des Dinges den meisten Theilen desselben nach möglich; also überhaupt keine Bewegung. Das Sophistische des ersten Arguments ist in die Augen fallend. Bey dem andern liegt es darin, daß, so wie man den vierten Theil hinzusetzt, die Bewegung den zwey Theilen nach aufhört, und nicht, wie Diodor annahm, als fortwährend gedacht werden muß. Denn die

zwey Theile in dem aus drey Theilen bestehenden Dinge sind dann nicht die meisten mehr, wenn ein vierter hinzugesetzt wird; die Bewegung den meisten Theilen nach kann also nicht mehr statt finden.

## §. 453.

Für wichtiger als die bisher ausgeführten Argumente gegen die objective Wirklichkeit der Bewegung hält Sextus selbst nachstehende: Erstlich: Wenn etwas bewegt wird, wird es itzt bewegt. Wird es itzt bewegt, so wird es in dem gegenwärtigen Zeitmomente bewegt; also in einem untheilbaren Zeitmomente. Denn wird der gegenwärtige Moment getheilt, so wird er überhaupt in den vergangenen und künftigen Moment getheilt, und dann existirt gar kein gegenwärtiger. Wird aber etwas in einer untheilbaren Zeit bewegt, so rückt es auch durch untheilbare Orte, und in diesem Falle wird es nicht bewegt. Indem es nämlich in dem ersten untheilbaren Orte ist, wird es nicht bewegt, weil es noch in dem ersten untheilbaren Orte ist; und wenn es wiederum in dem zweyten untheilbaren Orte ist, so wird es nicht bewegt, sondern es ist bewegt worden. Also wird überhaupt nichts bewegt. Zweytens: Die Bewegung hat drey nothwendige Bedingun-

gungen, den Körper, den Ort und die Zeit. Die Bewegung geschieht also entweder bey vorausgesetzter unendlicher, oder bey begrenzter Theilbarkeit derselben, oder daß einige unendlich, andere endlich theilbar sind. Man mag aber hiervon annehmen, was man will, so läßt sich doch die objective Wirklichkeit der Bewegung nicht erweisen. — A. Nimt man die unendliche Theilbarkeit mit den Stoikern an, so lehrt die unmittelbare sinnliche Erfahrung, daß die Bewegung des Körpers im Raume fortschreitend durch Apprehension eines Theils des Raums nach dem andern erfolge. Nun kann aber kein Körper den folgenden Theil des Raums apprehendiren, er muß erst den vorhergehenden apprehendirt haben, und so geht das in's Unendliche fort. Daß ein Körper zugleich den vorhergehenden und den folgenden Raum apprehendire, ist unmöglich, also wird kein Körper wirklich bewegt. Ferner werden die unendlichen Theile des Raumes durch die unendliche Materie bestimt, die den Raum erfüllt, so widerspricht sich die Bewegung ebenfalls. — B. In noch mehr Schwierigkeiten werden diejenigen verwickelt, welche die endliche Theilbarkeit vom Körper, Ort und Zeit annehmen, wie die Epikureer. Es leidet hier erstlich das Raisonnement des Diodor Anwendung. Wenn der einfache Körper an dem ersten untheilba-

ren Orte ist, wird er nicht bewegt; denn er hat ihn erfüllt; und wird er in dem zweyten Orte gedacht, so wird er nicht bewegt, sondern er ist schon bewegt; folglich geschieht überhaupt keine wirkliche Bewegung. Ferner: Man denke sich einen Raum, der aus neun untheilbaren Orten der Reihe nach zusammengesetzt ist, und zwey Körper, die sich in demselben mit gleicher Geschwindigkeit von beyden Enden gegen den Mittelpunkt zu bewegen. Weil die Bewegung gleiche Geschwindigkeit hat, so muß jeder Körper durch vier Punkte gehen. Sobald sie an den fünften, der zwischen beyden vier in der Mitte ist, gekommen sind; werden sie entweder beyde stille stehen; oder der eine wird vor dem andern den fünften Punkt präoccupiren; oder beyde werden den fünften Punct jeder zur Hälfte einnehmen. Daß beyde vor dem fünften Puncte stille stehn, ist nicht wahrscheinlich; denn sie haben gleiche Geschwindigkeit, und ihre Bewegung leidet keinen Widerstand. Daß der eine vor dem andern den fünften Punct occupirt, widerspricht der Voraussetzung, daß sie sich mit gleicher Geschwindigkeit bewegen. Nehmen aber beyde den fünften Punct jeder zu Hälfte ein, so ist dieser fünfte Punct (der Ort) theilbar; dann sind auch die Körper theilbar, denn nur ein Theil derselben nimt einen Theil des Orts ein; und

auch

auch die Zeit ist theilbar, weil ein Körper nicht in derselben Zeit einen ganzen Ort einnimt, in welcher er einen Theil des Orts einnimt. Ferner wenn Alles aus einfachen untheilbaren Elementen besteht (Ort, Zeit und Körper), so würde daraus folgen, daß alles, was bewegt wird, sich mit gleicher Geschwindigkeit bewege, und die Sonne sich nicht schneller bewege, als die Schildkröte; denn beyde vollenden in einer untheilbaren Zeit einen untheilbaren Raum, welche Behauptung gleichwohl ungereimt seyn würde. — C. Die Meynung, daß einige Dinge in's Unendliche theilbar, andere endlich theilbar seyen, hat Strato, der Physiker, aufgestellt. Er glaubte, die Zeit ende in einem letzten Moment; der Ort aber und der Körper seyn in's Unendliche theilbar, und was bewegt werde, bewege sich in einer untheilbaren Zeit zugleich ganz durch einen theilbaren Raum. Z. B. Man setze einen Raum vier Finger breit, so wird der bewegte Körper diesen Raum in zwey untheilbaren Zeitmomenten vollenden. Nun nehme man aber einmal statt des vier Finger breiten Raumes einen drey Finger breiten Raum, so wird der bewegte Körper den letzten durchlaufen in einem und einem halben Zeitmomente. Also ist die Zeit ebenfalls theilbar. Ferner: Wenn in einer untheilbaren Zeit der bewegte Körper einen theilbaren

Raum

Raum durchläuft, so wird etwas ohne Ursache ruhen. Es ruht aber nichts ohne Ursache. Also — Man setze eine Tiefe von zehn Ellen, und lasse eine bleyerne Kugel herabfallen, und diesen Raum in einer kleinsten Zeit vollenden. Man füge aber dem gegebenen Raume noch einen andern von einer Elle hinzu, und lasse die Kugel wieder von derselben Höhe herabfallen, so wird sie, wenn sie an die hinzugefügte eilfte Elle Raum gekommen ist, entweder ruhen, oder auch diese durchlaufen. Ruhet die Kugel, als ein schwerer Körper, dessen Bewegung keinen Widerstand antrifft, so ruht etwas ohne Ursache, und das ist ungereimt. Bewegt sie sich aber durch einen Raum von zehn Ellen in einer untheilbaren Zeit, so muß sie die zugefügte eilfte Elle des Raums, da sie dieselbe Bewegung fortsetzt, in einem Zehntel jener Zeit durchlaufen; woraus folgt, daß jene Zeit nicht untheilbar war, sondern auch zehn Theile hatte. Ferner: Wenn das in einer untheilbaren Zeit Bewegte einen ganzen theilbaren Raum vollendet, so muß es in einer und derselben Zeit nothwendig in allen Theilen des Raumes seyn. Ist es dieses aber, so ist keine Bewegung im Raume, sondern Ruhe, und das ist ungereimt. Ferner: Es kann nichts in untheilbarer Zeit durch einen theilbaren Raum bewegt werden; denn da

würde dasselbe Ding in derselben Zeit warm und kalt, erleuchtet und unerleuchtet seyn. Man setze einen Raum von zwey Ellen; die eine Elle sey durch Feuer erwärmt, die andere sey kalt, so wird das Ding, das diesen Raum in einer untheilbaren Zeit durchläuft in der erwärmten Elle warm, und in der kalten kalt seyn. Da es aber in untheilbarer Zeit sich bewegt, so wird es zugleich warm und kalt seyn, was sich widerspricht. Endlich: Findet eine Bewegung durch den theilbaren Raum in untheilbarer Zeit statt, so müßte ein Ding in einem Zeitmomente sich nicht etwa durch einen bestimten Raum, sondern durch den Raum überhaupt bewegen. Wenn also die objective Wirklichkeit der Bewegung nicht gerettet werden kann, man mag unendliche oder endliche Theilbarkeit annehmen, oder einige Dinge für unendlich, andere für endlich theilbar halten; gleichwohl die Erfahrung unaufhörlich Bewegung zeigt; so muß man seinen Beyfall zurück halten, da die Evidenz beyder Sätze: Es giebt keine wirkliche Bewegung; und: Es giebt wirkliche Bewegung, gleich stark ist.

§. 454.

Durch die skeptische Untersuchung der Bewegung war auch der Zeitbegriff verdäch-

dächtig geworden; und dies mußte auf eine genauere Kritik der Gültigkeit seines Gebrauchs auch in anderweitigen Beziehungen z. B. in Beziehung auf die Fragen, ob die Welt ewig sey, oder einen Anfang habe? hinleiten. Sextus bemerkt und prüft zuvörderst die verschiedenen Erklärungen von der Zeit, welche die ältern Philosophen gegeben hatten. Einige hatten die Zeit erklärt als den Unterschied der Weltbewegung (διαστημα της τϑ κοσμϑ κινησεως; andere als die Bewegung der Welt selbst (αυτην την τοιαυτην τϑ κοσμου κινησιν). Nach der einen Erklärung aber sowohl als nach der andern ist die Zeit nichts Wirkliches. Denn wenn der Unterschied der Bewegung und die Bewegung selbst nichts sind abgesondert von dem Dinge, das bewegt wird, so wird auch die Zeit abgesondert von der Welt, die bewegt wird, nichts seyn; vielmehr wird die Welt in einem gewissen Verhältnisse die Zeit selbst werden, was ungereimt ist. Ferner kann man sich denken, daß die Weltbewegung eine Zeitlang aufhöre; die Zeit kann also nicht die Weltbewegung seyn. Drittens: Alle Bewegung geschieht in der Zeit; daher muß auch die Weltbewegung in der Zeit geschehn. Die Zeit aber ist nicht in der Zeit. Denn entweder würde sie in sich selbst, oder in Einem andern, oder in mehr Andern seyn. Sie kann

aber

aber nicht in sich selbst seyn, weil sonst Eins und Zwey einerley seyn würden. Sie kann auch nicht in einem Andern seyn, weil weder einige gegenwärtige Dinge in einer nicht gegenwärtigen Zeit sind, noch einige nicht gegenwärtige Dinge in einer gegenwärtigen Zeit. Man kann also auch deswegen nicht sagen, daß die Weltbewegung die Zeit sey. Viertens: Wie die Bewegung in der Zeit ist, so auch die Ruhe. Nun wird aber Niemand die Ruhe die Zeit nennen, also auch nicht die Bewegung kann für die Zeit erklärt werden. Fünftens: Die Weltbewegung ist immer dieselbe; die Zeit aber ist nicht immer dieselbe; sondern sie wird zuweilen gleich, zuweilen ungleich genannt, und wenn sie ungleich genannt wird, zuweilen mehr, zuweilen weniger. Die Weltbewegung und die Zeit sind also verschieden. Sechstens: Diejenigen, welche die Weltbewegung aufheben, aber doch eine Bewegung der Erde annehmen, wie Aristarch der Mathematiker, können nichts desto weniger die Zeit denken. Diejenigen ferner, welche in unterirdischen dunkeln Hölen ihr Leben hinbrachten, oder blind gebohren sind, haben zwar keinen Begriff von der Weltbewegung; sofern sie aber sitzen, stehen, gehen, bekommen sie eine Idee von der Zeit, in welcher sie diese drey Thätigkeiten verrichten, und zwar einer größern

Zeit,

Zeit, in welcher sie alle drey, und einer kleinern, in welcher sie nur zwey oder eine verrichten. Können wir uns nun die Zeit denken, ohne von der Bewegung der Gestirne einen Begriff zu haben, müssen die Zeit und die Weltbewegung verschieden seyn.

*Sext. Emp.* adv. Mathem. lib. X. S. 169. — Der hier erwähnte Aristarch war aus Samos, und blühte um Ol CXXV. Er war durch seine astronomische Kentniße im Alterthume vorzüglich berühmt, und machte mehrere wichtige astronomische Entdeckungen S. Hipparch. ap. Ptolem. Magn. Syntax lib. III. cap. I. p. 63. Er wurde vom Kleanth ασεβείας wegen angeklagt, weil er die Behauptung gewagt hatte, daß die Erde, dieser feste Heerd des Universums (τὸ κοσμικὸν ἑστία), bewegt werde.

## §. 455.

Aristoteles erklärte die Zeit für die Zahl dessen, was in der Bewegung vorher und nachher ist (ἀριθμὸν τοῦ ἐν κινήσει πρώτου καὶ ὑστέρου). Ist diese Erklärung richtig, so wird das, was ruht und nicht bewegt wird, auch nicht in der Zeit seyn. Oder, wenn das, was nicht bewegt wird, auch in der Zeit ist, die Zeit aber die Zahl dessen ist, was in der Bewegung vorher und nach-

her

her ist; so wird das, was in der Zeit ist, zugleich ruhen und zugleich bewegt werden, was sich widerspricht. Strato der Physiker wich deswegen vom Aristotelischen Begriffe der Zeit ab, und erklärte dieselbe für das Maaß aller Bewegung und Ruhe. So erstreckte sich die Zeit auf alles, was bewegt und nicht bewegt würde, und alles, was geschieht, geschähe in der Zeit. Aber auch dieser Erklärung der Zeit steht sehr vieles entgegen. Das Maaß der Bewegung und Ruhe (dasjenige, wodurch beyde objectiv gemessen werden) ist in der Zeit, und ist nicht die Zeit selbst. Es würde folglich nach jener Erklärung die Zeit in der Zeit seyn, was sich widerspricht. Ferner: Wenn die Zeit darum das Maaß der Bewegung und Ruhe ist, weil sie mit der Bewegung und Ruhe als solchen auf gleiche Weise fortläuft, so wird, da auch umgekehrt die Bewegung und Ruhe auf gleiche Weise mit der Zeit fortlaufen, die Zeit nicht mehr das Maaß von Bewegung und Ruhe seyn, als Bewegung und Ruhe das Maaß von der Zeit. Die Zeit ist auch etwas schwer Wahrzunehmendes; Bewegung und Ruhe aber können leicht wahrgenommen werden. Aus dem aber, was schwer wahrzunehmen ist, kann man das leicht Wahrnehmbare am wenigsten herleiten.

## §. 456.

Dem Demokrit und Epikur wurde nach Sextus folgende Erklärung der Zeit beygelegt: Sie sey das vorgestellte Bild von Tag und Nacht überhaupt (χρονος εστιν ἡμεροειδες και νυκτοειδες φαντασμα). Man muß sich, um diese Erklärung zu verstehn, an die Theorie jener beyden Weltweisen vom Ursprunge der Vorstellungen von Dingen ausser uns erinnern, nach welcher sie glaubten, daß sich Bilder von den wirklichen Gegenständen absonderten, die durch den Raum in die Sinne eindrängen, und die Vorstellungen von den Gegenständen bewirkten. So meynten sie auch vermuthlich, die Zeit sey ein vorgestelltes Bild des Tages und der Nacht. Es läßt sich aber beweisen, daß Tag und Nacht nicht existiren können, und daß also auch die Zeit nicht ein Bild des Tages sey und überhaupt nicht existire. Wenn man den Tag nimt, so ferne er aus zwölf Stunden besteht, oder vom Aufgange der Sonne bis zum Untergange, so sind, wenn die erste Stunde existirt, die übrigen elf noch nicht vorhanden; es ist also alsdenn noch kein Tag; und wiederum, wenn die zweyte Stunde da ist, so existirt die erste nicht mehr, und die übrigen existiren noch nicht; daher wird auch auf diese Weise kein Tag existiren. Ja es existirt sogar nicht einmal eine Stunde.

Denn

Denn diese besteht aus mehr Theilen, wovon einige noch nicht sind, andere nicht mehr sind; daher kann das, was aus ihnen zusammengesetzt ist, selbst nicht existiren. Wenn es aber weder einen Tag, noch eine Nacht, noch eine Stunde giebt, so kann auch die Zeit kein Bild hiervon seyn. Ferner: Man kann unter dem Tage zweyerley verstehen, entweder, was aus zwölf Stunden besteht, oder die von der Sonne erleuchtete Luft. Die Epikureer nennen folglich die Zeit ein Bild des Tages in der einen oder der andern Bedeutung des Letztern. In der ersten Bedeutung aber kann die Zeit kein Bild des Tages seyn; denn der Tag selbst (zwölf Stunden) ist die Zeit; es würde also die Zeit ein Bild von der Zeit seyn, was ungereimt ist. Die Zeit kann aber auch kein Bild des Tages als der von der Sonne erleuchteten Luft seyn; denn die Erleuchtung der Luft selbst geschieht in der Zeit, und wenn also die Zeit unser Bild dieses Tages wäre, so würde die Zeit in unserm Bilde seyn und entstehn, was noch ungereimter, als das vorhergehende ist. Ferner: Wenn die Welt untergegangen seyn wird, wie Epikur glaubt, wird es weder einen Tag noch eine Nacht geben, mithin auch kein Bild des Tages und der Nacht. Nun wäre es gleichwohl ungereimt zu sagen, daß alsdenn keine Zeit wäre.

§. 457.

Die objective Wirklichkeit der Zeit kann aber auch noch auf eine directe Art (nicht bloß nach einem bestimten dogmatischen Begriffe derselben) bestritten werden. Wenn Zeit ist, so ist sie entweder endlich, oder unendlich; es kann aber bewiesen werden, daß die Zeit weder endlich noch unendlich ist; also ist überhaupt keine Zeit. A. Ist die Zeit endlich, so war einmal eine Zeit, wo keine Zeit war, und es wird einmal eine Zeit seyn, wenn keine Zeit seyn wird. Denn einmal gewesen seyn und künftig seyn sind verschiedene Zeitverhältnisse. Eins oder das andere des Obigen aber anzunehmen, wäre ungereimt. Die Zeit ist also nicht endlich. B. Ist die Zeit unendlich, so ist doch etwas von ihr vergangen, und etwas ist künftig. Jedes von diesen Zeittheilen ist entweder oder ist nicht. Ist es nicht, so ist eben deswegen die Zeit endlich, und dann tritt das Ungereimte ein, daß eine Zeit war und seyn wird, wo keine Zeit war und seyn wird. Sind aber jene beyde Zeittheile, das Vergangene und das Künftige, so werden sie beyde gegenwärtig (in praesenti) seyn, und dann ist das Vergangene und das Künftige gegenwärtig. Dies ist ungereimt. Also ist auch die Zeit nicht unendlich. Ist aber die Zeit weder endlich, noch unendlich, so ist sie überhaupt

haupt nicht. — Ferner: Was aus Dingen besteht, die nicht existiren, kann selbst nicht existiren; die Zeit besteht aus Dingen, die nicht existiren; denn das Vergangene ist nicht mehr, und das Künftige ist noch nicht; also existirt die Zeit auch nicht. — Drittens: Wenn die Zeit etwas ist, so ist sie entweder untheilbar oder theilbar; es kann aber erwiesen werden, daß sie weder untheilbar, noch theilbar sey; also ist die Zeit überhaupt nicht. A. Die Zeit kann nicht untheilbar seyn; denn sie wird getheilt in das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige. B. Sie kann aber auch nicht theilbar seyn, weil das, was getheilt wird, durch einen Theil seiner selbst muß gemessen werden können z. B. die Elle von der Handbreite, denn diese ist ein Theil jener; die Handbreite von der Fingerbreite u. w. Die Zeit müßte folglich auch durch einen Theil ihrer selbst meßbar seyn. Nun können aber nicht andere Zeiten durch die gegenwärtige Zeit gemessen werden. Denn wenn die gegenwärtige Zeit die vergangene messen sollte, so müßte die gegenwärtige Zeit in der vergangenen seyn; ist sie in der vergangenen, so ist sie nicht mehr die gegenwärtige, sondern die vergangene selbst. Und wenn das Künftige durch das Gegenwärtige gemessen werden soll, so wird das Gegenwärtige in dem Künftigen, und es wird selbst das Künftige, nicht mehr das Gegenwärtige

seyn. Mithin können andere Zeiten niemals durch die gegenwärtige gemessen werden. Demnach ist die Zeit weder untheilbar noch theilbar, und also existirt sie überhaupt nicht. — Viertens: Die Zeit hat eine dreyfache Abtheilung, das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige. Von diesen ist das Vergangene nicht mehr, und das Künftige ist noch nicht. Es ist also nur ein Theil derselben, das Gegenwärtige. Die gegenwärtige Zeit ist aber untheilbar oder theilbar. Sie kann nicht untheilbar seyn, weil in einer untheilbaren Zeit, wie Timon bemerkt, nichts natürlich theilbares seyn kann, kein Entstehn und Vergehn und dgl. Ist sie untheilbar, so wird sie keinen Anfang haben, wodurch sie mit dem Vergangenen verknüpft wird, und kein Ende wodurch sie mit dem Künftigen verbunden wird. Das was Anfang und Ende hat, ist nicht untheilbar. Wenn sie aber weder Anfang noch Ende hat, hat sie auch nichts Mittleres; denn das Mittlere entsteht durch das Verhältniß zu jenen beyden. Hat sie weder Anfang, noch Ende, noch Mitte, so existirt sie überhaupt nicht. Ist aber die gegenwärtige Zeit theilbar, so wird sie getheilt entweder in Zeiten, die sind, oder in Zeiten, die nicht sind. Wird sie in Zeiten getheilt, die nicht sind, so hört sie auf, eine Zeit zu seyn. Wird sie getheilt in Zeiten, die sind; so wird sie nicht mehr die gegenwär-

tige Zeit seyn, sondern ein Theil wird das Vergangene, und einer das Künftige seyn. Dann wird aber überhaupt keine gegenwärtige Zeit seyn, weil das Vergangene nicht mehr, und das Künftige noch nicht ist. — Fünftens: Wenn gesagt wird, die gegenwärtige Zeit sey das Ende des Vergangenen und der Anfang des Künftigen, und man aus zwey nicht existirenden Zeiten Eine Zeit macht, so hebt man damit nicht bloß diese Eine, sondern alle Zeit überhaupt auf. Denn ist die gegenwärtige Zeit das Ende des Vergangenen, und ist das Ende des Vergangenen zugleich mit dem vergangen, wovon es das Ende ist, so ist es nicht mehr die gegenwärtige Zeit, weil es das Ende des Vergangenen ist. Eben so ist die gegenwärtige Zeit der Anfang des Künftigen, hat aber das Künftige noch keinen Anfang, so wird die gegenwärtige Zeit auch noch nicht existiren, und so entstehen lauter Widersprüche.

## §. 458.

Sextus fährt in seinen skeptischen Argumentationen gegen die objective Wirklichkeit der Zeit fort. Sechstens: Wenn die Zeit etwas ist, so lassen sich Entstehen und Vergehn entweder von ihr prädiciren, oder nicht. Es ist aber erweislich, daß sich keines von

beyden von ihr prädiciren lasse; also existirt überhaupt keine Zeit. Das Entstehn und Vergehn könnte von der Zeit prädicirt werden, weil es ein Vergangenes, Gegenwärtiges und Künftiges giebt. Legt man ihr gleichwohl diese Prädicate bey, so ist unbegreiflich, woher etwas entstehe, und worein etwas vergehe. Denn das Künftige ist noch nicht, und das Vergangene ist nicht mehr; aus dem aber, was nicht ist, kann nichts entstehn, und in das, was nichts ist, kann auch nichts vergehn. Die Zeit ist also überhaupt nichts. Siebentens: Die vorherige Argumentation läßt sich auch so vorstellen: Wenn eine Zeit ist, so entsteht sie entweder, oder nicht; oder etwas von ihr entsteht, und etwas nicht. Die Zeit aber kann weder entstehn, noch nicht entstehn; noch kann etwas von ihr entstehn, und etwas von ihr nicht entstehn; also ist die Zeit überhaupt nicht. A. Wenn die Zeit entsteht, so muß, da alles, was entsteht, in der Zeit entstehn muß, die Zeit selbst in der Zeit entstehn. Die Zeit wird also entweder in sich selbst, oder in einem Andern entstehn. Sollte sie in sich selbst entstehn, so wird etwas Entstandenes seyn, bevor es entstanden ist, was ungereimt ist. Die Zeit würde alsdenn zugleich seyn und nicht seyn. Die Zeit kann aber auch nicht in einem Andern entstehn, wie das Künftige in dem Gegenwärtigen, oder das Gegenwärtige in dem Vergangenen.

genen. Denn wenn eine andere Zeit in einer andern entsteht, so muß nothwendig eine jede ihre eigene Stelle verlassen, und die Stelle der andern einnehmen, so daß, weil die künftige Zeit in der gegenwärtigen entsteht, die künftige gegenwärtig, und nicht künftig wird, und weil die gegenwärtige Zeit in der vergangenen entsteht, die gegenwärtige eine vergangene wird. Dasselbe Verhältniß wird umgekehrt statt finden müssen, wenn die vergangene Zeit in der gegenwärtigen, und die gegenwärtige Zeit in der künftigen entstehn sollte. Wenn also die Zeit weder in sich selbst entsteht, noch in einem Andern, so entsteht die Zeit überhaupt nicht. B. Soll gleichwohl die Zeit überhaupt nicht entstehn, so wird es nur eine einzige gegenwärtige Zeit geben; und es wird kein Künftiges mehr seyn, und keine künftige Dinge, und eben so wenig ein Vergangenes und vergangene Dinge. Dies zu behaupten, würde eine Ungereimtheit seyn. C. Es läßt sich aber auch nicht erweisen, daß etwas von der Zeit entstehe, und etwas von ihr nicht entstehe; denn hier vereinigen sich die Gründe gegen diese Behauptung, die gegen jede einzelne der vorherigen Behauptungen stritten. Das Resultat ist demnach: **Die Zeit ist überhaupt nichts.**

## §. 459.

Noch lassen sich Zweifel gegen die objective Wirklichkeit der Zeit aufwerfen, die durch die Frage nach dem Wesen der Zeit veranlaßt werden. Einige Dogmatiker erklärten die Zeit für körperlich; andere für unkörperlich, und zwar nahmen die letztern sie für einen wirklichen, wiewohl nur denkbaren Gegenstand, oder auch für ein blosses Accidens. Heraklit und nach ihm Aenesidem erklärten die Zeit für körperlich, weil sie nicht von dem, was ist, und von dem elementarischen Körper verschieden sey (τα πρωτα σωματος). Daher bemerkt er auch in seiner Isagoge, es gebe nur sechs Redetheile, die sechs Arten von Gegenständen überhaupt entsprächen; das Wort Zeit und das Wort Einheit würden aber nur von der Substanz gebraucht, die körperlich sey. Die Grössen der Zeiten und die Zahlbegriffe würden in's Unendliche vervielfältigt. Das Jtzt hingegen bedeute die Zeit, und die Einheit bedeute das Wesen; Tage, Monate, Jahre wären nur Multiplicationen des Jtzt; so wie zwey, drey, zehn, hundert, Multiplicationen der Einheit. Die Stoiker erklärten die Zeit für unkörperlich und zwar für einen bloß intelligibeln Gegenstand. Epikur nahm sie (nach der Auslegung des Demetrius des Lacedämoniers) für ein Accidens der Accidenzen (Tag, Nacht, Stun-

de,

de, Affection, Unempfänglichkeit, Bewegung, Ruhe). Die Erklärungen des Aristoteles (mit der auch nach dem Sextus Plato zusammenstimte) und des Strato sind schon oben erwähnt. Gegen die erste Erklärung: Die Zeit sey ein Körper, läßt sich gleich Folgendes einwenden; Jeder Körper wird entweder als ruhend oder als in Bewegung gedacht; was aber ruht oder bewegt wird, wird als in der Zeit ruhend oder sich bewegend gedacht; nun kann aber kein Körper als in einem Körper ruhend oder sich bewegend gedacht werden; also ist die Zeit kein Körper. Selbst nach der Meynung des Heraklit ist alles, was Körper ist, in der Zeit; die Zeit ist aber nicht in der Zeit; folglich das was ist und was Körper ist, ist nicht die Zeit. Ferner nach dem Heraklit ist das, was ist, die Luft, wie Aenesidem sagt. Von der Luft aber ist die Zeit so wesentlich verschieden, wie Wasser, oder Feuer, oder Erde, die Niemand Zeit nennen wird. Gegen die Stoische Erklärung: die Zeit sey ein unkörperlicher intelligibler Gegenstand streitet dieses: Es kann kein allgemeinstes und höchstes Etwas seyn (το τι γενικωτατον), weil es weder körperlich noch unkörperlich, noch körperlich und unkörperlich zugleich seyn kann. Denn wenn es körperlich ist, so müssen alle darunter gehörige Arten körperlich, und keine kann unkörperlich seyn. Ist es aber unkörperlich, so

müssen

müssen wiederum alle darunter gehörige Arten unkörperlich, und keine kann körperlich seyn. Ist es endlich zugleich körperlich und unkörperlich, so müssen alle darunter gehörige Arten zugleich körperlich und unkörperlich, und keine kann eines von beyden (körperlich oder unkörperlich) seyn. Da nun jenes höchste Etwas (vermöge seines Verhältnißes zu den gegebenen Arten in der Erfahrung) weder körperlich, noch unkörperlich, noch beydes zugleich seyn kann, so ist es überhaupt Nichts. Gegen die Epikurische Erklärung endlich: Die Zeit sey das Accidens der Accidenzen, läßt sich Folgendes sagen: Die auf irgend eine Weise beschaffenen Dinge gehören vielleicht zu denen, die in die Sinne fallen; die Accidenzen der Substanzen aber, da sie mit den Substanzen einerley sind, können nicht als von den Substanzen verschieden für sich bestehn. Denn es giebt keinen Widerstand außerhalb des widerstehenden Körpers, und kein Nachgeben auser dem, was nachgiebt und dem Leeren; keine Bewegung ausserhalb dem Bewegten, keine Ruhe ausserhalb dem Ruhenden. So ist auch jedes Accidens nichts außerhalb dem, wovon es ein Accidenz ist. Wenn Epikur also verlangt, man müsse den Körper denken aus Grösse, Figur, Widerstand und Schwere zusammengesetzt, so fordert er, daß man sich einen Körper denken soll aus Dingen bestehend,

die

die nicht Körper sind. Denn wenn keine Grösse möglich ist außer einem Subjecte, wovon sie ein Prädicat seyn kann, keine Figur ohne den Gegenstand, kein Widerstand ohne ein Widerstehendes; wie ist es möglich aus Undingen ein Unding als Körper zu denken? Wenn also zum Begriffe der objectiven Zeit nothwendig Accidenzen erforderlich sind; das Daseyn von Accidenzen aber ein Accidens als Subject voraussetzt; kein Accidens aber ein Subject ist; so kann auch die Zeit nicht wirklich existiren. Nicht zu gedenken, daß dasjenige, wovon die Zeit ein Accidens seyn soll, von der Art ist, daß die Realität desselben nicht begriffen werden kann, wie Tag, Nacht, Stunde, Bewegung, Ruhe, Affection, Unempfänglichkeit; was in dem Obigen umständlicher erörtert worden ist. Gesetzt aber, man nehme die wirkliche Existenz von Tag, Nacht, Stunde, an; so wären doch diese selbst die Zeit. Gleichwohl soll nach dem Epikur die Zeit ein Accidens von diesen seyn; da wäre also die Zeit ein Accidens von sich selbst. — Das Resultat der ganzen Untersuchung ist wiederum: Es läßt sich über die objective Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit der Zeit nichts entscheiden.

§. 460.

Unter den Gegenständen, die mit einem objectiven Zeitbegriffe aufs innigste verbunden

sind

sind, ist die Zahl einer der wichtigsten, indem jedes Zeitmaaß die Zahl voraussetzt und ihrer bedarf. Ein ganz besonderes Interesse für eine skeptische Prüfung der gangbaren Philosophie erhielt der Zahlbegriff noch durch den Gebrauch, welchen die Pythagoreer von ihm gemacht, die die Zahlen als die Principien und Elemente des Universum's aufstellten. Aus diesem Grunde bemüht sich auch Sextus, die Pythagoreische Vorstellungsart von den Elementen der Dinge genauer zu entwickeln. Die Pythagoreer, sagt er, vergleichen die Naturphilosophen mit den Sprachforschern. So wie diese, um den Bau der Sprache kennen zu lernen, die Sprache in die einfachern Redetheile, und diese wiederum in Sylben und Buchstaben auflösen, so müssen die Physiker die letzten Elemente des Weltalls aufsuchen. Nun wäre es unphysikalisch (αφυσικον), die Erscheinungen als die letzten Principien des Universum's anzunehmen. Denn was erscheint, muß aus Etwas bestehn, das nicht erscheint; was aber aus etwas besteht, ist nicht letztes Princip, sondern dasjenige, woraus es besteht. Daher ist dasjenige, was die Erscheinungen constituirt, das Princip derselben, welches aber selbst nicht erscheint. Die Pythagoreer bestimten also intelligible Principien und zwar nicht auf die gewöhnliche Weise. Denn diejenigen, welche behaupteten, daß Atomen, oder gleichartige Theile, oder Grundstoffe (mo-

(molecules), oder überhaupt denkbare Körper die Elemente aller Dinge wären, hatten zwar in so ferne Recht, daß sie die Weltelemente nicht als Erscheinungen bestimten; aber sie irrten doch darin, daß sie dieselben für Körper ausgaben; denn die Weltelemente müssen als Elemente den Körpern vorhergehn, also selbst unkörperlich seyn. Nimmt man ewige und zwar körperliche Atomen an, so fehlt es doch immer dem Weltalle an einem Principe. Ferner die blossen unkörperlichen Principien sind noch nicht hinlänglich, um das Daseyn des Weltalls zu erklären. Auch die Ideen des Plato, die vor den Körpern existiren, sind unkörperlich; alles, was wird und entsteht, wird und entsteht nach ihnen; aber die Ideen sind darum noch nicht die letzten Principien der Dinge; denn jede Idee für sich ist eine Einheit, und nur durch die Synthesis derselben mit einer oder mehr andern entstehn Zwey oder Drey oder Vier. Daher muß noch vor den Ideen etwas hergehn, nämlich die Zahl, so daß durch die Theilnahme an dieser Eins, Zwey, Drey u. w. von den Ideen prädicirt werden kann. Ferner die soliden Figuren werden vor den Körpern gedacht, da sie selbst eine unkörperliche Natur haben; aber sie sind wiederum nicht selbst die letzten Principien der Dinge. Denn jede von ihnen besteht aus Flächen, und diese bestehn aus Linien, deren Begriff vorher

gedacht

gedacht wird, und die Linien setzen den Begriff der Zahlen voraus, indem der Triangel aus drey, das Quadrat aus vier Linien zusammengesetzt ist, und selbst die Linie nicht ohne eine Zahl von mehr Puncten gedacht werden kann, und alle Zahlen sich auf die Einheit zurückführen lassen; denn die Zahl Zwey ist Eine Zweyheit, die Zahl Drey eine Dreyheit u. w. Hierdurch scheint Pythagoras bewogen worden zu seyn, daß er die Einheit für das Princip aller Dinge erklärte, da durch die Theilnahme an derselben jedes Ding Ein Ding genannt, und auch als Ein Ding gedacht wird, so ferne es nach seiner Identität gedacht wird. Wenn aber das Eins sich mit sich selbst verbinde nach einem Begriffe der Verschiedenheit (επισυντεθεισα ἑαυτῃ καθ ἑτεροτητα), so bewirke sie die unbestimmte Zweyheit, weil von allen zählbaren und bestimten Grössen keine dieselbe Zweyheit sey, sondern durch Theilnahme an jener Zweyheit überhaupt, nur als Zweyheit gedacht werde. Es giebt also zwey Principien der Dinge, die Einheit, wodurch alle zählbare Einheiten gedacht werden, und die unbestimte Zweyheit (Mehrheit, Mannigfaltigkeit), wodurch alle bestimte Zweyheiten gedacht werden.

*Sext.* adv. Mathem. X. S. 248.

§. 461.

## §. 461.

Die Wahrheit der angegebenen Principien des Universums bewiesen die Pythagoreer auch auf eine andere Art. Von den vorhandenen Dingen werden einige gedacht nach dem Begriffe der Verschiedenheit, andere nach dem Gegensatze, noch andere nach ihrem Verhältniße. Nach dem Begriffe der Verschiedenheit werden die absoluten Dinge für sich und die durch sich selbst begrenzt sind gedacht, wie der Mensch, das Pferd, die Pflanze, deren jedes absolut gedacht wird, nicht durch sein Verhältniß zu einem andern Dinge. Nach dem Gegensatze werden Dinge gedacht, die einander widerstreiten, wie das Gute und das Uebel, das Recht und das Unrecht, Bewegung und Ruhe u. dgl. Nach dem Verhältnisse werden Dinge gedacht, die nur in ihrer Beziehung auf andere verständlich sind, wie Rechts, Links, Oben, Unten, Doppelt, Halb. Die nach dem Gegensatze gedachten Dinge werden aber unterschieden von den nach dem Verhältnisse gedachten, weil in den Entgegengesetzten der Untergang des Einen die Entstehung des Andern ist, wie z. B. bey Bewegung und Ruhe; die relativen Dinge aber existiren immer zugleich, und werden immer zugleich aufgehoben. Auch giebt es in den entgegengesetzten Dingen kein Mittleres, wohl aber zwischen den relativen. Zwischen

Seyn und Nichtseyn ist nichts in der Mitte; aber zwischen dem Grössern und Kleinern liegt in der Mitte das Gleiche. Da es nun drey Gattungsbegriffe der Dinge giebt, die absoluten, entgegengesetzten, und relativen Dinge, so muß es über diesen höhere Gattungsbegriffe geben, die sie als Arten unter sich befassen. Wollte man diese Gattungsbegriffe aufheben, würde man damit auch jene Arten aufheben; hingegen könnte man wohl diese Arten aufheben, ohne daß dadurch jene Gattungsbegriffe aufgehoben würden. Als den Gattungsbegriff der absoluten Dinge setzen die **Pythagoreer** das **Eins.** Denn so wie dieses absolut für sich ist, so sind auch alle concreten absoluten Dinge für sich. Von den entgegengesetzten Dingen erklärten sie als den Gattungsbegrlff (Princip) das **Gleiche** und **Ungleiche.** Denn in Beziehung auf diese Begriffe werden Dinge einander entgegengesetzt. So wird die Ruhe gedacht in Beziehung auf den Begriff der Gleichheit, die weder ein Mehr noch ein Weniger aufnimmt; die Bewegung in Beziehung auf den Begriff der Ungleichheit; denn sie nimt ein Mehr oder Weniger auf. Die relativen Dinge aber haben zum Gattungsbegriffe **Uebermaaß** und **Mangel.** Denn Groß und Größer, Viel und Mehr, Hoch und Höher, werden nur in Beziehung auf den Begriff des **Uebermaaßes** gedacht; das Kleine und Kleinere, Wenig

und

und Weniger, Niedrig und Niedriger, nur in Beziehung auf den Begriff des Mangels. Da nun die absoluten, entgegengesetzten und relativen Dinge als Gattungen unter Gattungsbegriffen stehn; so erhebt sich die Frage, ob diese letztern Gattungsbegriffe sich wieder auf andere zurückführen lassen? Die Gleichheit wird zurückgeführt auf das Eins; denn das Eins ist zuerst sich selbst gleich. Die Ungleichheit zeigt sich in dem Uebermaaße und dem Mangel; denn ungleich sind Dinge, von denen das eine übertrifft, das andere übertroffen wird. Aber das Uebermaaß und der Mangel finden wiederum ihre Wurzel in dem Begriffe der unbegrenzten Zweyheit; denn das erste Uebermaaß und der erste Mangel existirt in Zweyen, in dem Uebertreffenden und in dem Uebertroffenen. Als letzte Principien aller Dinge offenbaren sich also die erste Einheit, und die unbegrenzte Zweyheit, aus welchen die bestimte Einheit und Mehrheit der zählbaren Grössen hervorgehn soll. Die Einheit erklären denn die Pythagoreer für das wirkende Princip, und die unbestimte Zweyheit für das Leidende. — Andere Pythagoreer liessen inzwischen die Körperwelt nicht aus jenem zwiefachen Principe, sondern aus einem Puncte entstehen. Durch den fließenden Punct nämlich werde die Linie bewirkt; durch die fließende Linie die Fläche; die Bewegung der Fläche in die Tiefe bilde

den Körper, der eine dreyfache Abmessung im Raume hat.

## §. 462.

Nach der Erörterung des Pythagorischen Begriffes von den Zahlprincipien der Dinge, um deren willen der Begriff der Zahl selbst für die Philosophie noch wichtiger wurde, geht Sextus zur skeptischen Kritik jener Zahlprincipien und des Zahlbegriffes über. Von den zählbaren in die Sinne fallenden Dingen ist keines für sich Eins; es wird nur als Eins gedacht durch seine Theilnahme an dem Eins überhaupt, wie Ein Thier, Ein Stück Holz, Eine Pflanze. Hieraus aber folgt, daß, wenn das sinnlich wahrgenommene Thier Eins ist, die Pflanze, die nicht (als Thier) sinnlich wahrgenommen wird, nicht Eins seyn wird. Gleichwohl nennt man das, was nicht Thier ist, wie die Pflanze, auch Eins, und was nicht Pflanze ist, wie das Thier, ebenfalls Eins (Eine Pflanze). Nicht ein jedes der zählbaren Dinge also ist Eins. — Ferner: Dasjenige, in Beziehung auf welches ein Jedes als Eins gedacht wird, ist Eins und Vieles; Eines an und für sich (der Form nach), Vieles durch die in ihm begriffenen Merkmale (dem Inhalte nach). Diese Vielheit aber zeigt sich wiederum nicht in den zählbaren Dingen. Denn

wenn

wenn es eine Vielheit der Thiere giebt, wird es keine Vielheit der Pflanzen geben, und im Gegentheile, giebt es eine Vielheit der Pflanzen, so wird es keine Vielheit der Thiere geben. Gleichwohl wird von den Pflanzen, Thieren, und sehr vielen andern Dingen eine Vielheit prädicirt. Die Vielheit also, die in den zählbaren Dingen vorkomt, ist keine wahre Vielheit, sondern diejenige ist die wahre, in Beziehung auf welche eine Vielheit der Sinnendinge gedacht wird. — Wenn inzwischen die Pythagoreer so raisonniren, so ist es eben so, als ob sie behaupteten; Von einzelnen Menschen sey keiner ein Mensch, sondern derjenige sey es, in Beziehung auf welchen jeder Einzelne als Mensch gedacht würde, und Viele Menschen gedacht würden. Der Mensch (überhaupt) wird gedacht als ein Thier, das Vernunft hat, und sterblich ist. Also ist weder Socrates ein Mensch, noch Plato, noch irgend ein anderes Individuum der Gattung. Denn wenn Sokrates als Sokrates ein Mensch ist, so wird Plato kein Mensch seyn; oder wenn Plato ein Mensch ist, wird es Sokrates nicht seyn. Gleichwohl werden Sokrates und Plato und jedes andere Individuum Menschen genannt. Jeder einzelne Mensch wäre folglich kein wirklicher Mensch, und nicht durch eine Beziehung auf diesen würde ein Mensch gedacht, da von allen keiner ein wirklicher Mensch ist.

Es ist also ungereimt; zu behaupten, daß kein zählbares Ding für sich Eins sey. — Ein anderer Zweifel, der die Platonische Ideenlehre trifft, mit welcher Sextus den Pythagoreismus fast ganz identificirt, trifft also auch den letztern. Der Gattungsbegriff des Menschen kann nicht zugleich gedacht werden mit den Menschen in concreto, denn da würde er selbst concret werden. Der Mensch überhaupt existirt aber auch nicht einzeln; denn da würden nicht Individien durch ihre Theilnahme an demselben gedacht werden können. Der Mensch überhaupt ist endlich auch nicht in den einzelnen Menschen enthalten. — Hierzu kommen nun noch folgende Gründe, die die objective Wirklichkeit des Zahlbegriffes überhaupt problematisch machen. Was der Mensch erkennt, kann nur entweder durch die Sinnlichkeit, oder durch den Verstand, von ihm erkannt werden. Die Zahl kann niemals als Zahl sinnlich wahrgenommen werden. Also ist die Frage, ob der Zahlbegriff vermittelst des Gedächtnißes durch Addition und Composition möglich sey? oder, wie geht es zu, daß zwey einzelne Dinge, die einzeln vorgestellt nicht als Zweyheit gedacht werden, durch eine Synthesis in Zweyheit sich verwandeln? Vor der Synthesis war jedes der beyden Eins; jedes der Beyden wird also auch nach der Synthesis Eins bleiben. Denn wollte man behaup-

ten, daß etwas anderes verschieden von dem, was sie waren, zu ihnen hinzukäme, nämlich die Zweyheit, so würde aus der Vereinigung der Zweyen Vier werden. Denn wenn zur Synthesis des Einen und des Einen noch die Zweyheit hinzukomt, da auch in dieser die Einheit und die Einheit gedacht wird, so wird durch die Vereinigung des Einen und des Einen die Vier entstehn, nämlich die zwey Einheiten, die syntheſirt werden, und die Zweyheit, welche hinzukomt. Ferner, wenn zu den Zahlen, die durch die Synthesis die Zehn bewirken, noch die Dekas besonders hinzukomt, da doch in dem Zehner Neun, Acht, Sieben, und die übrigen niedrigern Zahlen gedacht werden, so wird die Zehn aus einer Menge unendlich unbestimter Zahlen bestehn. Noch auf eine entgegengesetzte Art hatte Plato argumentirt: Wenn das Eins getheilt wird, so entstehn Zwey; es ist also nicht möglich, daß durch die Verbindung der Einheiten Zwey entstehn können, weil die eine Ursache hier der andern entgegengesetzt ist. Entsteht durch die Verbindung der Einheiten die Zwey, so ist unbegreiflich, wie aus einer Trennung des Eins Zwey werden können, und umgekehrt entstehn Zwey aus der Trennung des Eins, so ist unbegreiflich, wie aus der Verbindung von Einheiten Zwey werden mögen. Endlich ist folgende Argumentation gegen die objective

Wirklichkeit der Zahl übrig: Wenn die Zahl Etwas ist, so wird, wenn Eins zu dem Andern addirt wird, z. B. Eins zu Eins, zu den Einheiten, die verbunden werden, entweder Etwas hinzukommen, oder es wird etwas von ihnen abgehn, oder es wird weder etwas abgehn, noch etwas hinzukommen. Wenn aber weder etwas hinzukomt, noch abgeht, so wird durch die Addition des Eins zum Eins so wenig eine Zwey entstehn, wie sie vorher statt fand. Geht etwas ab durch die Addition, so wird die eine Einheit vermindert werden, und dann kann nie eine Zwey herauskommen. Komt aber etwas hinzu z. B. die Zwey, so wird das, was Zwey seyn soll, Vier werden; was alles ungereimt ist. Die Zahl ist demnach nichts Wirkliches.

## §. 463.

Die letzte Skepsis des Sextus gegen die dogmatischen Physiker betrifft die objective Wirklichkeit des **Entstehns** und **Vergehns**; eine Skepsis, die er zugleich auf die gangbaren Begriffe vom Ursprunge der Welt anwandte. Einige Physiker ließen Alles aus Einem entstehn, andere aus Mehrern. Diejenigen, welche ein ursprüngliches Eins annahmen, dachten sich dasselbe entweder ohne, oder mit Qualität, welche letztere sie bald als die Luft, bald

als das Wasser, bald als das Feuer, bald als die Erde bestimten. Diejenigen hingegen, welche ein ursprüngliches Mehreres statuirten, bestimmten dasselbe entweder als zählbar, oder als unendlich. Die erstern nahmen bald zwey, bald vier, bald fünf, bald sechs Urelemente an. Die andern erklärten das unendliche Urelement entweder als gleichartig mit den Erscheinungen, oder als ungleichartig, und zwar die letztern entweder als veränderlich, oder als unveränderlich. Aus einem Urelemente ohne alle Qualität leiteten die Stoiker den Ursprung der Welt ab, denn nach ihrer Meynung ist das Princip aller Dinge die Materie ohne Qualität, aber jeder Veränderung fähig. Durch die Veränderung bilden sich die vier Elemente, Feuer und Luft, Wasser und Erde. Aus dem ursprünglichen Eins aber, wiewohl mit Qualitäten versehn, wollten das Weltall entwickeln Thales, Anaximander und Hippasus. Der letzte, und wie einige wollen, auch Heraklit von Ephesus ließ alles aus dem Feuer; Anaximander aus der Luft; Thales aus dem Wasser; und Xenophanes nach einigen aus der Erde entstehn. Von denen, die zählbare Urstoffe behaupteten, nimmt Homer, und nach einigen auch Xenophanes, zwey an, die Erde und das Wasser; Empedokles vier; Ocellus Lucanus und Aristoteles fünf; denn diese nahmen ausser den vier Elementen noch

eine fünfte körperliche Materie an, die sich im Kreise bewege, und aus welcher die Himmelskörper entsprungen seyen. Will man zu den Principien des Universums, die Empedokles annahm, ausser den vier Elementen, welche den Stoff ausmachten, auch noch die thätigen Kräfte zählen, die nach seiner Vorstellungsart die Form der Erscheinungen bewirkten, die Freundschaft und die Feindschaft, so gehört er zu den ältern Physikern, die sechs Principien der Dinge behaupteten. Aus unendlichen Urstoffen ließen die Welt entstehen Anaxagoras von Klazomenae, Demokrit und Epikur; Anaxagoras aus Urstoffen gleichartig den Erscheinungen, welche aus ihnen erzeugt würden; Demokrit und Epikur aus ungleichartigen und unveränderlichen, den Atomen. Heraklides Ponticus endlich und Asklepiades nahmen zwar ungleichartige, aber doch veränderliche, Grundstoffe an. Schon diese Verschiedenheit der Meynungen über das Entstehn und Vergehn der Dinge zeigte die Ungewißheit beyder Begriffe, und foderte zu einer genauern besondern Untersuchung derselben auf, wiewohl das Problematische derselben durch die vorherigen Untersuchungen schon hinlänglich bewährt ist.

§. 464.

Die Objectivität des Entstehns und Vergehns hängt mit der Objectivität mehr anderer

rer Begriffe zusammen, die, da sie in dem Vorherigen als zweifelhaft dargethan worden, auch das Ungewiße jener zur Folge hat. Was entsteht und vergeht, entsteht und vergeht in der Zeit; es ist aber gezeigt worden, daß die Zeit nichts Wirkliches sey; also kann auch nichts entstehn und vergehn. — Eben so: Alles Entstehn und Vergehn ist Bewegung, die Veränderung hervorbringt; es ist aber gezeigt worden, daß die Bewegung nichts Wirkliches sey. Also giebt es auch kein wirkliches Entstehn und Vergehn. — Was erzeugt wird und vergeht, wird nicht erzeugt und vergeht nicht ohne ein Handelndes und ein Leidendes; nichts aber handelt oder leidet; also wird auch nichts erzeugt und nichts geht unter. — Wenn Etwas entsteht und vergeht, so muß zu einem Dinge Etwas hinzukommen, und Etwas muß weggenommen werden; oder Etwas muß überhaupt in dem Dinge verändert werden. Entstehn und Untergehn kann nur durch Eines von diesen Dreyen geschehen. Es ist aber gezeigt worden, daß es weder Zunahme, noch Abnahme, noch Veränderung gebe; folglich kann auch nichts entstehn oder untergehn. — Was erzeugt wird oder untergeht, muß dasjenige berühren, von dem es untergeht, so wie dasjenige, worin es verändert wird; es existirt aber keine Berührung wirklich; also existirt auch kein Entstehn und

Ver-

Vergehn. — Wenn etwas entsteht, so entsteht entweder das, was ist; oder das, was nicht ist. Aber das, was nicht ist, wird auch nichts; denn von dem Nichts kann nichts prädicirt werden. Eben so wenig entsteht etwas, das schon ist. Nun läßt sich kein Drittes weiter denken; demnach entsteht überhaupt nichts. — In den Erscheinungen entsteht Einiges aus Einem andern Dinge durch Veränderung; einiges aber aus Mehr andern Dingen durch Zusammensetzung. Im erstern Falle, wenn das Wesen eines Dinges dasselbe bleibt, und nur von einem andern Dinge eine andere Qualität annimmt; z. B. wenn die Feuchtigkeit (dem Wesen nach) dieselbe bleibt, aber Most oder Wein wird; oder der Wein verraucht, und der Essig bleibt. Im andern Falle, wie z. B. eine Kette durch die Zusammenknüpfung mehrer Ringe, ein Haus durch die Verbindung von Steinen und andern Materialien. Wenn aber auch etwas in bloß intelligibeln Gegenständen entsteht, so entsteht es doch entweder aus dem, was ist, oder aus dem, was nicht ist. Aus dem, was nicht ist, kann nichts werden; denn das Erzeugende muß zum mindesten ein Wesen haben, und einer Bewegung fähig seyn. Daher kann aus dem Nichtseyenden kein Erzeugendes werden. Aber auch nicht aus dem Seyenden. Denn wenn aus dem Seyenden etwas wird, so muß es aus Einem oder aus

Meh-

Mehrern werden. Aus Einem kann es nicht werden; denn wenn es aus Einem wird, so wird es entweder, indem es vermehrt, oder verringert wird, oder bleibt, was es ist. Aber Eins und dasselbe kann weder vermehrt noch vermindert werden; es kann nicht größer oder kleiner gemacht werden, als es selbst ist. Würde es größer gemacht, als es selbst ist, so würde es, da es nichts ausser sich selbst hat, den Zuwachs von Etwas hernehmen, das nicht ist; würde es aber kleiner, als es selbst ist, so würde es, weil es nichts ausser sich selbst hat, was vernichtet werden könte, in das, was nicht ist, untergehn; woraus folgt, daß überall nichts aus dem werden könne, was vermehrt oder vermindert wird. Aber auch aus dem, das bleibt, was es ist, kann das Erzeugte nicht entstehn. Wäre diez, so würde etwas aus dem Bleibenden erzeugt ohne oder mit Veränderung desselben. Aus dem Unveränderlich bleibenden kann nichts erzeugt werden; denn die Erzeugung ist immer eine gewisse Veränderung. Würde etwas aus dem Bleibenden mit Veränderung dieses erzeugt, so entstände das Erzeugte entweder dadurch, daß das Bleibende in sich selbst, oder in Etwas Anderes verändert würde. Wird das Erzeugende nur in sich selbst verändert, so bleibt es stets dasselbe, und da wird es nichts weiter erzeugen. Wird es in ein Anderes verändert, so weicht das,

was verändert und erzeugt wird, entweder von seiner eigenen Substanz ab; oder es bleibt in seiner eigenen Substanz, wird aber in so ferne erzeugt, als es eine andere Form annimt. Weicht es von seiner eigenen Substanz ab, so wird es in das Nichtseyende untergehn, und das, was in das Nichts untergeht, wird nichts erzeugen. Bleibt es in seiner eigenen Substanz, und wird es nur erzeugt, so ferne es eine andere Qualität annimt, so treten dieselben Zweifelsgründe ein. Die zweyte Form entsteht entweder so, daß die erste Form in ihrer Qualität bleibt, oder so, daß sie nicht darin bleibt. Aber die zweyte Form entsteht weder so, daß die erste bleibt, noch so, daß sie nicht bleibt, weil es überall kein Leidendes wirklich giebt; demnach entsteht das Erzeugte nicht aus Einem. Es entsteht aber auch nicht aus Mehrern. Denn durch die Verbindung von Zweyen wird kein Drittes entstehen, da die Zwey bleiben, und wenn Drey verbunden werden, wird kein Viertes entstehn, da die Drey bleiben. Wenn also das Erzeugte weder aus Einem entsteht, noch aus Mehrern, es aber sonst aus nichts entstehn könte, so muß überhaupt nichts entstehn oder vergehn.

## §. 465.

Die Dogmatiker, die die objective Wirklichkeit des Entstehns und Vergehns behaupteten,

keten, ohne die angezeigten skeptischen Gegengründe widerlegen zu können, nahmen ihre Zuflucht zur Evidenz der unmittelbaren Anschauung. Das Wasser, das heiß und nicht kalt war, wird kalt; das Erz, das keine Statue war, wird eine Statue; das Ey enthält der Möglichkeit nach ein Küchlein, aber nicht der wirklichen Vollendung nach. Also kann das, was ist, entstehn und erzeugt werden, und das, was nicht ist. Wir sehen, daß der Mensch Kinder, das Kraut einen Saft erzeugt u. w. Hier ist unmittelbar Evidenz. Gleichwohl sucht Sextus aus den obigen Begriffen zu zeigen, daß der Dogmatismus irre. Das heiße Wasser, das nicht kalt ist, wird weder heiß, weil es schon heiß ist, noch kalt, weil es nicht kalt ist. Ausser dem Seyn und Nichtseyn existirt aber nichts. Es findet daher beym Wasser überall keine Erzeugung statt. Eben so, das Erz wird nicht Erz, weil es schon Erz ist; noch wird es eine Statue, weil es keine ist. Nicht anders verhält es sich bey den Dingen in der Beziehung ihrer Möglichkeit zur Wirklichkeit. Entweder ist in dem, was zur Wirklichkeit gediehen ist, etwas mehr, als in dem, was bloß möglich ist; oder nicht. Ist in dem Wirklichen nichts mehr, als in dem Möglichen, enthalten, so entsteht eben darum nichts, weil es nur möglich ist; ist aber in dem Wirklichen etwas mehr, als in dem Möglichen

lichen enthalten, so entsteht dieses aus Nichts, was ungereimt ist. Die Beispiele, daß ein schwangeres Weib ein Kind gebiehrt, ein Kraut einen Saft hervorbringt, beweisen, sagt Sextus, dem Skeptiker nichts. Denn das Kind entsteht nicht, indem es geboren wird; es wird nur aus der Verborgenheit an das Licht gezogen; eben so wenig entsteht der Saft; er war schon vorher in dem Kraute enthalten, und änderte nur den Ort, indem er aus dem Kraute herausging. Von einem Menschen, der aus dem Finstern ins Helle tritt, sagen wir nicht, daß er entstehe, sondern er sey aus einem Orte in den andern gegangen; dasselbe gilt von dem gebohrnen Kinde. Es wird oder entsteht demnach überhaupt nichts. Aus eben dem Grunde vergeht aber auch nichts. Denn wenn etwas vergeht, so vergeht es entweder in das, was ist; oder in das, was nicht ist. Aber das, was nicht ist, geht nicht unter; denn was untergeht, geht zu dem Nichtseyenden über; was aber nicht ist, braucht, da es bereits nicht ist, nicht erst zu dem Nichtseyenden überzugehn; also geht das Nichtseyende nicht unter. Eben so wenig geht das, was ist, unter. Denn entweder geht es unter, indem es bleibt, was es ist, oder nicht bleibt, was es ist. Bleibt es, was es ist, so wird es zugleich seyn und nicht seyn, und untergehn und nicht untergehn. Bleibt es nicht, was es ist, so hört es auf zu

seyn,

seyn, und dann geht nicht das unter, was ist, sondern das, was nicht ist; was sich widerspricht. Wenn folglich weder das Seyende noch das Nichtseyende untergeht, und kein Drittes möglich ist, so geht überhaupt nichts unter. — Einige, fügt Sextus hinzu, nehmen auch Zweifelsgründe gegen die objective Wirklichkeit des Entstehns und Vergehns von der Zeit her, die mit dem Begriffe jener nothwendig zusammenhängt. Wenn Sokrates gestorben ist, so ist er entweder gestorben, da er lebte, oder da er das Leben verlassen. Lebend ist er nicht gestorben, eben weil er lebte, und ein Lebender nicht todt ist; er ist aber auch nicht gestorben, da er todt war; denn da hätte er zweymal sterben müssen. Sokrates ist also nicht gestorben. Ein ähnliches Argument brachte Diodorus Kronus vor. Wenn eine Wand vergeht, so vergeht sie entweder, da die Steine einander berühren und zusammen verbunden sind, oder da die Steine von einander getrennt sind. Nun findet keiner von beyden Fällen statt; mithin vergeht die Wand überhaupt nicht. Das von der Zeit hergenommene Argument wurde auch so bestimt; Wenn etwas entsteht und vergeht, so entsteht und vergeht es entweder in der Zeit, in welcher es ist, oder in der, in welcher es nicht ist. Der erste Fall ist unmöglich, weil das, was ist, weder entsteht, noch vergeht. Was aber nicht ist,

kann auch keine Prädicate haben, kann weder handeln, noch leiden, kann also auch weder entstehn, noch vergehn.

## §. 465.

Die Skepsis, wodurch die Pyrrhonische Parthey den theoretischen Dogmatismus bis in das Innerste erschütterte, ließ auch die gangbare Moralphilosophie nicht unangefochten. Sie prüfte mit gleichem Scharfsinne, mit gleich strenger und tief eindringender Genauigkeit, die von den ältern Philosophen aufgestellten Begriffe vom Guten, vom Uebel, vom Gleichgültigen, und ihre objective Realität. Sie untersuchte das Problem, ob es dem Menschen, die Existenz eines von Natur Guten und Uebels vorausgesetzt, möglich sey, glückseelig zu leben? oder ob nur derjenige auf ein glückseeliges Leben rechnen dürfe, der entfernt von Furcht, Sorge, Unruhe, die die Gleißnerinn, die Weisheit der Dogmatiker, erwecke, über die Natur des Guten und des Uebels nichts entscheide? Sie fragte endlich, ob es eine praktische Kunst des Lebens gebe, und ob und in wie ferne diese gelehrt werden könne?

*Sext. Emp.* adv. Mathemat. lib. XI. init. sq.

Die Frucht des praktischen Skepticism schildert Sextus mit folgenden Versen des Timon

mon von Phlius, die wahrscheinlich aus seinen Ινδαλμοις (Diog. Laert. IX, 65.) entlehnt sind: βιωσαι ρηϊδια μεθ' ησυχιης λιει αφροντιστως και ακινητως κατα ταυτα. Μη προσεχων δειλοις ηδυλογοις σοφιης.

Vgl. H. Stephan. Poes. philos. p. 72. Hr. Stäudlin hat diesen Theil des Werkes vom Sextus übersetzt, jedoch mit einigen Abkürzungen des Originaltextes. S. Geschichte und Geist des Skepticismus B. I. S. 475. ff. Ich habe bisher bey des Sextus skeptischer Prüfung des physischen Dogmatismus ein Aehnliches gethan.

## §. 466.

Es kam zuvörderst auf die Bestimmung des wesentlichen Unterschiedes der Dinge an, auf welche sich das menschliche Leben und Handeln überhaupt bezieht. Die ältere Akademie, die Peripatetiker, und die Stoiker theilten die Dinge ein in Güter, Uebel und Mittelding, welche letztere sie auch gleichgültige Dinge nannten. Noch bestimter drückte sich Xenokrates folgendermaaßen aus: Jedes Ding ist entweder ein Gut, oder ein Uebel, oder weder gut noch übel. Den Beweis für die Richtigkeit dieser Eintheilung, welche die übrigen Philosophen ohne Beweis angenommen hatten, führte er so aus: Wenn es etwas von guten und übeln Dingen und von

Dingen, die weder gut noch übel sind, Verschiedenes giebt, so ist dieses entweder ein Gut, oder es ist kein Gut. Ist es ein Gut, so ist eins von jenen Dreyen. Ist es kein Gut, so ist es entweder ein Uebel, oder weder Gut noch Uebel. Ist es ein Uebel, so ist es wiederum eines von jenen Dreyen. Jedes Ding also ist entweder ein Gut, oder ein Uebel, oder weder gut noch übel. Inzwischen, bemerkt Sextus, hat Xenokrates ungeachtet seiner Demonstration doch die Eintheilung nur willkührlich angenommen; denn die Demonstration ist nicht mehr und nicht weniger, als die wiederholte Eintheilung selbst, die dadurch nicht gültiger wird, als sie schon an sich ist. Nun scheint zwar in der That in Ansehung dieser Eintheilung der Dinge in praktischem Betrachte eine allgemeine Convenienz unter den Philosophen zu seyn; sie hat aber doch von einigen Angriffe erfahren, die jedoch, nach der Erklärung des Sextus selbst, zum Theile nur sophistisch sind. Die Definition, behaupten die Logiker, ist von einem allgemeinen Urtheile nur den Worten, nicht dem Inhalte nach, verschieden; denn sie erstreckt sich, wie der allgemeine Begriff, auf alle Arten des definirten Gegenstandes, wie z. B. die Definition des Menschen auf alle Menschen überhaupt, und wenn ein falsches Merkmal aufgenommen wird, so wird beydes falsch, die Definition sowohl

als der allgemeine Begriff. Wenn es also heißt: Die Dinge sind entweder Güter oder Uebel, oder Mitteldinge (keines von Beyden), so ist nach dem Chrysipp diese Definition identisch mit dem allgemeinen Satze: Alle Dinge sind entweder Güter, oder Uebel, oder gleichgültige Dinge. Dieser allgemeine Satz aber ist falsch, da ein falsches Merkmal darin aufgenommen ist. Denn, wenn zwey Dinge dem allgemeinen Begriffe untergelegt werden, ein Gutes und ein Uebel, oder ein Gutes und ein Gleichgültiges, oder ein Uebel und ein Gleichgültiges; so ist zwar der Satz: Von den Dingen ist Eines ein Gut, wahr; der Satz aber: Diese Dinge sind gut, ist falsch; denn diese Dinge sind nicht alle Güter, sondern eines ist ein Gut, und das andere ein Uebel. Umgekehrt ist auch der Satz: Diese Dinge sind übel, falsch; denn nur das eine ist übel, das andere ist gut. Daßelbe gilt von dem Satze: Diese Dinge sind gleichgültig. Der angeführte Einwurf trifft gleichwohl, wie Sextus richtig erinnert, den Xenokrates nicht, weil er sich des Plurals nicht bediente, sondern ein Ding im Singular als entweder gut, oder übel, oder gleichgültig, bestimte. — Ein anderer Einwurf gegen seine Eintheilung der Dinge in praktischem Betrachte war dieser: Die Glieder einer jeden logisch richtigen Eintheilung müssen den

Stammbegriff erschöpfen. Diesen Regeln muß also auch die Xenokratische Eintheilung der Dinge gemäß seyn. Nun sind aber die guten und die übeln Dinge (beyde zusammen) für uns interessant (nicht gleichgültig); hingegen die weder guten noch übeln sind uns uninteressant (gleichgültig). Die Xenokratische Eintheilung ist daher logisch unrichtig. Sie müßte so lauten; Die Dinge sind uns entweder nicht gleichgültig (interessant) oder gleichgültig (uninteressant); von den nicht gleichgültigen aber sind wiederum einige Güter; andere sind Uebel *). Die Xenokratische Eintheilung ist eben so logisch fehlerhaft, wie folgende: Die Menschen sind entweder Griechen, oder Perser, oder Indier, oder Aegyptier u. w. wobey die Sphäre des Stammbegriffs nicht erschöpft wird. — Wichtiger als die vorhergehenden ist noch folgender Einwurf gegen die Xenokratische Eintheilung: Das Ist wird in einem zwiefachen Sinne verstanden, sofern es erstlich das wirkliche Daseyn bezeichnet, wie z. B. in dem Satze: Der Tag ist, das Ist die wirklich vorhandene Existenz des Tages andeutet; sofern es aber auch zweytens das, was scheint, bezeichnet, wie z. B. die Mathematiker zu sagen pflegen: Zwischen zwey Gestirnen ist ein Raum von einer Elle, wo das Ist nur den Schein anzeigt.

Bey

Bey dieser zwiefachen Bedeutung des Wörtchens Ist verstehn die Skeptiker in der Eintheilung: Die Dinge sind entweder Güter oder Uebel oder gleichgültige Dinge das Sind nicht in der Bedeutung der wirklichen Existenz, sondern in der Bedeutung des Scheinbaren; denn über die wirkliche objective Existenz des Guten und Uebels wird von den Skeptikern gegen die Dogmatiker ein großer Streit geführt. Sey es inzwischen mit der Eintheilung, wie ihm wolle; sie wird vorausgesetzt; und es folgt die Prüfung der Realität der in ihr enthaltenen Begriffe.

Ueber die Eintheilung der Dinge in praktischem Betrachte von den Akademikern S. Diog. Laert. III, 102. Von den Stoikern ibid. VII, 104. Von den Peripatetikern Arist. Ethic. ad Nicom. I, 10. Die erwähnte Eintheilung und Demonstration des Xenokrates ist vermuthlich aus dessen verlornem Werke περι ευδαιμονιας entlehnt. Diog. Laert. IV, 12.

*) Die gleichgültigen Dinge nennen die Griechen αδιαφορα; die ihnen entgegengesetzten διαφορα. Den letztern würde unser ungleichgültig entsprechen, das nicht gewöhnlich ist. Ich habe deswegen die Wörter interessant und uninteressant gewählt.

## §. 467.

**Der Widerspruch der Skeptiker gegen die Dogmatiker im Gebiete der praktischen Philosophie betraf und mußte hauptsächlich betreffen den objectiven Unterschied des Guten und Bösen (Uebels). Die Stoiker erklärten der gemeinen Vorstellungsart gemäß das Gute für das Nützliche, oder was nicht vom Nützlichen wesentlich verschieden sey. Das Nützliche nannten sie die Tugend und eine Handlung aus Tugend; vom Nützlichen nicht verschieden aber sey ein rechtschaffner und menschenfreundlicher Mann. Sie rechtfertigten diese Distinction durch eine seltsame Subtilität. Die Tugend, als eine bestimte Stimmung der edlern Seele, und eine gute Handlung aus Tugend, seyen das Nützliche schlechthin. Ein guter menschenfreundlicher Mann gehöre zwar zu den Gütern; indessen dürfe er weder schlechthin das Nützliche, noch von dem Nützlichen verschieden genannt werden. Denn die Theile sind nicht dasselbe mit dem Ganzen, aber auch nicht vom Ganzen verschieden; nun sey die Tugend ein Theil des guten und menschenfreundlichen Mannes; dieser letzte sey also nicht das Ganze (das Nützliche schlechthin), aber auch nicht von dem Ganzen (dem Nützlichen schlechthin) verschieden. Noch andere spitzfindige stoische Distinctionen, die Sextus anführt,**

können

können hier übergangen werden, so wie eine Kritik, die unser Skeptiker von der Erklärung des Plato und Xenokrates vom Guten macht, die die Idee des Guten von dem Subjecte trennen, das an dieser Idee Theil nimmt. Andere erklärten das Gute für dasjenige, was um sein selbst willen zu begehren sey; Andere für dasjenige, was zur Glückseligkeit beytrage; Andere für dasjenige, was die Glückseligkeit vollkommen mache; die Glückseeligkeit aber sey, wie sie Zeno, Kleanth, und Chrysipp definirten, ein guter Lauf des Lebens.

## §. 468.

Schon die ältern Philosophen hatten gegen diese Erklärungen sehr viel disputirt. Sextus aber schränkt sich auf folgende Einwürfe ein. Erstlich: Diejenigen, die das Gute für das Nützliche, oder für das um sein selbst willen zu Begehrende, oder für das zur Glückseeligkeit Beytragende erklären, erklären nicht das Gute selbst, sondern nur eines seiner Prädicate. Daß das Gute nützlich sey; daß es zu begehren sey, so weit es gut ist; daß das Gute die Glückseeligkeit bewirke; darüber sind alle einstimmig. Fragt man aber weiter, was denn dasjenige selbst sey, welches nützt, um sein selbst willen begehrenswerth ist, die Glückse-

ligkeit hervorbringt; so entsteht ein unauflöslicher Widerstreit der Meynungen, indem der Eine die Tugend, der Andere das Vergnügen, der Dritte die Befreyung vom Schmerze, der Vierte etwas anders anführt. Enthielten nun die obigen Erklärungen das wesentliche Merkmal des Guten selbst, so würde ein solcher Widerstreit der Meynungen nicht obwalten können; denn der verräth Unkunde der Natur des Guten. Jene Definitonen lehren also nicht das Wesen des Guten, sondern nur einige zufällige Prädicate desselben. Zweytens: Jene Definitionen sind nicht bloß dadurch fehlerhaft, daß sie das wesentliche Merkmal des Guten nicht enthalten, sondern auch dadurch, daß sie etwas erklären, was sie doch nicht erklären können. Wer irgend ein Ding selbst nicht kennt, der kann auch nichts von den Prädicaten desselben wissen. Wer nicht weiß, was ein Pferd sey, den belehrt man nicht, wenn man ihm sagt: „Ein Pferd sey ein wieherndes Thier„; denn wer nicht weiß, was ein Pferd ist, weiß auch nicht, was Wiehern ist, ein Prädicat, das nur dem Pferde zukomt. Eben so sagt man demjenigen, der den Begriff des Guten nicht gefaßt hat, vergeblich; „Das Gute sey das zu Begehrende, das Nützliche"; denn er kennt das Gute selbst nicht, auch nicht das zu Begehrende, das Nützende, die Glückseeligkeit Erzeugende. Eben diese Kritik läßt

sich auch auf die gangbaren Begriffe vom Uebel anwenden, so wie auf die Begriffe gleichgültiger Dinge, die weder gut noch übel sind.

§. 469.

Es fragt sich, ob den Begriffen vom Guten und vom Uebel, die man denken kann, wirkliche Objecte entsprechen? — Die Menschen, wie auch Aenesidem bemerkt hat, halten alles für Gut, was sie einnimmt, es sey was es wolle, und daher fällen sie über das Gute die widersprechendsten Urtheile. Sie geben zu, es existire eine gewisse Schönheit der körperlichen Form; aber sie sind uneinig, was ein schönes Weib sey, indem der Aethiopier die Schwärze und die eingedrückte Nase, der Perser die Weisse und die gebogene Nase vorzieht, andere dasjenige für das schönste von allen erklären, wo Figur und Farbe ein Mittelmaaß haben. So sind das Volk und die Philosophen einig, es gebe ein Gut und ein Uebel; jenes nehme ein und erfreue; dieses bewirke das Gegentheil; aber über die einzelnen Objecte beyder sind sie streitig. Der Eine strebt nach Reichthum, oder Ehre, der Andre nach Wohlseyn des Körpers, der Dritte nach Wohllust. Die Akademiker und Peripatetiker nehmen drey Gattungen der Güter an; der Seele; des Körpers; und äussere Güter. Gü-

ter

ter der Seele sind die Tugenden; des Körpers, Gesundheit und Wohlseyn, lebhafte und gesunde Sinne u. dgl.; Güter ausserhalb der Seele und des Körpers aber sind ihnen Reichthum, das Vaterland, Eltern, Kinder, Freunde u. dgl. Die Stoiker bestimten ebenfalls drey Gattungen von Gütern; aber nicht auf gleiche Weise. Einige sind in der Seele, andere ausserhalb derselben enthalten, und noch andere weder in der Seele, noch ausserhalb derselben, wobey die Güter des Körpers ausgeschlossen werden, als welche nicht Güter sind. In der Seele sind enthalten die Tugenden und guten Handlungen; ausserhalb der Seele ein rechtschaffener und menschenfreundlicher Mann, gute Kinder, Eltern u. w.; weder in noch ausserhalb der Seele aber ist der rechtschaffene Mann in Beziehung auf sich selbst; denn er selbst kann weder ausser sich seyn, noch auch in der Seele seyn, da er aus Seele und Körper besteht. Wiederum giebt es andere Philosophen, die so weit entfernt sind, die Güter des Körpers nicht zu den Gütern zu zählen, daß sie dieselben vielmehr als die vorzüglichsten erkennen, wie diejenigen, welche die sinnliche Wohllust für das höchste Gut erklären. Am auffallendsten ist der Widerstreit der Meynungen, was für Objecte Güter seyen, bey der Gesundheit. Diese halten Einige für ein Gut, Andere nicht. Diejenigen, welche sie

für

für ein Gut halten, halten sie entweder für das größte Gut, oder nicht für das größte Gut. Die jenigen, welche sie für kein Gut halten, rechnen sie entweder zu den weniger gleichgültigen, oder zu den ganz gleichgültigen Dingen. Das höchste Gut nannten sie nicht wenig Dichter, Simonides, Licymnius, und der große Haufen stimmt ihnen bey. Wenn auch Reichthum, Wohllust, als Güter, erkannt werden; in Vergleichung mit der Gesundheit trägt diese doch den Preis davon. Nach Krantor würde in einer Versammlung der Griechen, die über den Werth der Güter zu entscheiden hätte, nur die Tapferkeit vor der Gesundheit den Vorzug gewinnen. Hingegen die Stoiker erklärten die Gesundheit nicht für ein Gut, sondern für etwas Gleichgültiges. Aber was ist Gleichgültig? Es kann erstlich etwas bedeuten, was wir weder begehren noch verabscheuen z. B. ob die Zahl der Gestirne oder der Haare auf unserm Haupte gleich oder ungleich sey? zweytens etwas, das wir zwar begehren oder verabscheuen, aber das eine nicht mehr, als das andere; z. B. unter zwey Drachmen von gleichem Gewichte und Glanze werden wir die eine, wie die andere, begehren, aber beyde in gleichem Grade; drittens etwas, das weder zur Glückseeligkeit, noch zur Unglückseeligkeit beyträgt. In dieser letztern Bedeutung nennen die Stoiker die Gesundheit, Krankheit,

alle körperliche und die meisten äussern Dinge, gleichgültig. Denn das ist gleichgültig, was man eben sowohl gut gebrauchen, als misbrauchen kann. Die Tugend dient immer zu einem guten, das Laster immer zu einem schlechten Gebrauche; hingegen die Gesundheit kann man zuweilen gut gebrauchen, zuweilen misbrauchen, daher ist sie gleichgültig. Wiederum unter diesen gleichgültigen Dingen nannten die Stoiker einige vorzügliche (προηγμένα), andere verwerfliche, und noch andere weder vorzügliche noch verwerfliche. Vorzügliche sind, die noch Werth genug haben; verwerfliche, die Unwerth genug haben; weder vorzügliche noch verwerfliche, wie z. B. den Finger ausstrecken oder krümmen. Zu den vorzüglichen Dingen rechneten sie nun die Gesundheit, die Kräfte des Körpers, Schönheit, Reichthum, Ehre u. dgl. Zu den verwerflichen Krankheit, Armuth, Schmerz u. dgl. — Gegen die Stoiker behauptete Aristo von Chios, daß die Gesundheit und was ihr verwandt sey nicht zu den gleichgültigen wiewohl vorzüglichen Dingen gehöre. Sie vorzüglich zu nennen sey eben so viel als sie ein Gut nennen, und der Unterschied liege bloß in den Worten. Ueberhaupt sey unter den gleichgültigen Dingen, die zwischen Tugend und Laster in der Mitte liegen, gar kein Unterschied. Von Natur seyen die

Dinge weder vorzüglich noch verwerflich; sie würden es nur durch die verschiednen Zeitumstände. Denn was man vorzüglich nenne, sey es nicht immer, und was man verwerflich nenne, sey es nicht nothwendig.

§. 470.

Gegen die erörterten dogmatischen Bestimmungen der Begriffe von Gütern, Uebeln, und gleichgültigen Dingen und ihren Objecten selbst brachten die Skeptiker folgende Raisonnements vor: Wenn es von Natur ein Gut und ein Uebel giebt, so muß dieses für alle dasselbe seyn; nicht für den Einen ein Gut, und für den Andern ein Uebel; oder für den Einen ein Uebel und für den Andern ein Gut; sondern es muß wie das Feuer oder der Schnee für Alle erwärmend oder erkältend seyn. Nun giebt es aber kein Gut oder Uebel, welches für Alle dasselbe wäre; folglich giebt es überhaupt von Natur kein Gut oder Uebel. Denn entweder muß alles, was irgend Jemand für ein Gut hält, ein wirkliches Gut genannt werden, oder nicht Alles. Wollten wir nun ein wirkliches Gut nennen, was jeder dafür hält, so würden wir, da der Eine dasselbe Ding für ein Gut, der Andere für ein Uebel, der Dritte für gleichgültig hält, allen Unterschied zwischen Gütern, Uebeln und gleichgültigen Dingen

auf-

aufheben. So nennt Epikur z. B. die Wohllust ein Gut. Antisthenes der Cyniker wollte lieber rasend seyn, als der Wohllust nachhängen; er hielt sie also für ein Uebel. Die Stoiker erklärten sie für ein gleichgültiges Ding ohne allen Werth. Kleanth sagte, sie sey weder der Natur gemäß, noch habe sie einige Würde im Leben, eben so wie die Schminke widernatürlich sey. Archedem meynte, sie sey zwar der Natur gemäß, wie die Haare unter der Achsel, habe aber keine Würde und Ansehn. Panätius endlich behauptete, sie sey der Natur eines Theils gemäß, eines Theils zuwider. Wenn also das wirklich ein Gut ist, was Jedem ein Gut scheint, so wird die Wohllust, da sie Epikur für ein Gut, der Cyniker für ein Uebel, der Stoiker für gleichgültig hält, zugleich ein Gut, ein Uebel, und gleichgültig seyn, was sich widerspricht. Also kann nicht Alles wirklich gut seyn, was von irgend Jemand dafür gehalten wird. — Ferner, wenn das, was irgend Einem ein Gut scheint, überhaupt gut seyn soll, so müssen wir mit einer besondern Kraft zu begreifen begabt seyn, und die Verschiedenheit der Dinge, von denen Begriffe gefaßt werden, einsehen können. Wir müssen bestimmen können, was dieser für ein Gut halte, sey in der That ein Gut; was aber jener dafür halte, sey von Natur nicht gut. Nun müßte dieser Unterschied uns entweder un-

mittelbar evident, oder aus Gründen erweislich seyn. Aber unmittelbar evident kann er nicht seyn. Denn was unmittelbar evident ist, wird gemeinschaftlich und einstimmig von allen begriffen, die mit gesunden Sinnen und ungehindert wahrnehmen, wie man fast bey allen Erscheinungen sehen kann. Ueber das Gute hingegen sind nicht alle einstimmig. Einigen ist es die Tugend und was daran Theil nimt; andern die Wohllust; andern die Befreyung vom Schmerze; andern etwas Anderes. Das wirklich Gute ist folglich nicht Allen evident. Würde aber der obige Unterschied aus Gründen eingesehen werden können, so würde, da jede philosophische Partey ihren eigenen Grund hat, aus welchem sie argumentirt, (z. B. Zeno einen besondern Grund, daß die Tugend das wahre Gut sey; Epikur einen, daß es die Wohllust; Aristoteles einen, daß es die Gesundheit sey) auch jeder ein eigenes Gut aufstellen, das weder von Natur gut ist, noch allen gemeinschaftlich dafür gilt. Es giebt demnach kein Gut von Natur. Denn da das für Jeden individuelle Gut weder ein Gut für Alle, noch ein Gut von Natur ist; ausser dem individuellen Gute für Jeden aber kein gemein evidentes Gut existirt; so ist überall kein Gut vorhanden.

## §. 471.

Sollte es, fährt Sextus fort gegen die objective Wirklichkeit des Guten zu raisonniren, etwas Gutes geben, so muß es aus einem eignen Grunde zu begehren seyn, weil jeder Mensch es zu erreichen trachtet, so wie er das Uebel flieht. Nichts aber ist als begehrenswerth aus einem eignen Grunde zu begehren. Also existirt überhaupt kein Gut. Wenn Etwas aus einem eigenen Grunde zu begehren ist, so ist entweder das Begehren selbst zu begehren, oder Etwas ausser ihm; z. B. entweder das Begehren des Reichthums ist zu begehren, oder der Reichthum selbst. Das Begehren selbst ist nicht zu begehren. Wäre das Begehren selbst aus einem eignen Grunde zu begehren, so dürften wir uns nicht bemühen, das Begehrte zu erhalten, damit wir nicht Ursache bekämen, künftig nicht weiter zu begehren, folglich das Gut nicht aufhörte, für uns ein Gut zu seyn. Wäre z. B. das Begehren an sich selbst nach Essen und Trinken ein Gut, so müßten wir nie essen und trinken, um jenes Gut nicht zu verlieren. Gleichwohl verfolgen wir immer das Begehrte selbst, und das Begehren an und für sich ist so wenig ein Gut, daß es vielmehr zu fliehen ist. Verliebt, wünscht die Geliebte zu besitzen und zu genießen; wer durstet, wünscht zu trinken, um

sich der beunruhigenden Begierde zu entledigen. Ist nun aber etwas Anderes wünschenswerth, als wie das Begehren selbst, so kann Jenes nur entweder in den äussern Dingen, oder in uns enthalten seyn. Ist das Wünschenswerthe ausser uns, so hat es entweder einen Einfluß auf uns, oder nicht; z. B. ein Freund, ein rechtschaffener Mann, ein Sohn, bewirkt in uns ein Wohlgefallen, einen angenehmen Zustand; oder nicht. Findet ein solcher Einfluß des äussern Dinges auf uns nicht statt, so ist überhaupt kein äusseres Ding wünschenswerth. Hat es aber einen solchen Einfluß, daß es uns in einen behäglichen Zustand versetzt, so ist es nicht an sich selbst zu begehren, sondern des behäglichen Zustandes wegen, welchen es erregt. Dieser Zustand gleichwohl ist nicht ausser uns, sondern in uns. Von äussern Dingen also ist keines ein begehrenswerthes Gut. Aber auch von den in uns befindlichen Dingen ist nichts als ein Gut zu begehren. Denn entweder ist es bloß in dem Körper, oder in der Seele. Im blossen Körper kann es nicht seyn. Wollte man das annehmen, so würden wir kein Bewußtseyn desselben haben, indem alles Bewußtseyn nur der Seele eigen ist. Es wird alsdenn den äussern Dingen gleich seyn, die mit uns in gar keiner Gemeinschaft stehn. Hat es aber etwas Angenehmes, das die Seele rührt, so wird es

deswegen wünschenswerth und gut seyn, nicht als bloße körperliche Rührung. Folglich keine bloß körperliche Veränderung ist an und für sich ein Gut. Ist aber das in uns befindliche Ding, das als Gut begehrt werden soll, in der Seele enthalten, so treten wieder die obigen Zweifelsgründe ein. Denn das Urtheil des Einen stimt nicht mit dem Urtheile des Andern überein, und Jeder muß also nothwendig das für ein Gut halten, was ihm so scheint. Was aber Jedem ein Gut scheint, ist darum nicht von Natur Gut. Also existirt auch aus dem Grunde nichts Gutes. Auf gleiche Weise verhält es sich aber mit dem **Uebel.** Wird das Gute aufgehoben, wird auch das Uebel aufgehoben; denn das Eine bezieht sich auf das Andere, und beyde sind nur in dieser Beziehung zu einander verständlich. Es läßt sich dies direct beweisen durch das Beyspiel der Thorheit, welche allein die Stoiker für ein Uebel erklären. Sextus zeigt weitläufig, daß sie nicht für ein wirkliches Uebel gelten könne.

## §. 472.

Die Epikureer wandten gegen diese skeptischen Raisonnements ein: Jedes Thier fliehe von Natur und ohne alle Belehrung den Schmerz, und strebe nach Vergnügen. So-

bald es gebohren ist, wo es noch keine Begriffe hat, heult und jammert es beym ungewohnten Gefühle der kalten Luft. Strebt es aber von Natur nach Vergnügen, und verabscheut es die Arbeit, so ist ihm jenes von Natur wünschenswerth, und diese von Natur zu fliehen. Hierauf erwiederte Sextus, daß diejenigen, welche sich auf dieses Argument berufen, nicht bemerken, daß sie auch den geringsten und verworfensten Thieren von dem Guten etwas mittheilen; denn auch diese empfinden sehr viel Wohllust. Ferner nicht, daß die Arbeit nicht schlechthin zu fliehen ist, da durch die Arbeit die Gesundheit gebessert, und der Körper genährt und gestärkt wird. Auch erwerben die Menschen Kunst und gründliche Wissenschaft nicht ohne Arbeit. Aber auch das, was von Natur angenehm ist, ist nicht schlechthin begehrenswerth. Es ereignet sich oft, daß dasjenige, was uns beim ersten Genuße mit Lust erfüllte, beym zweyten für unangenehm von uns gehalten wird; indem die Natur des Angenehmen es mit sich bringt, daß es uns nach der verschiedenen Beschaffenheit der Umstände bisweilen so, bisweilen anders afficirt. — Aber auch diejenigen, die bloß das Moralisch gute für gut halten, wollen an den Thieren zeigen, daß es von Natur wünschenswerth sey. Wir sehen, sagen sie, daß gewiße edle Thiere, wie die Stiere und Hähne, ohne ir-

irgend Wohllust oder Vergnügen zum Zwecke zu haben, bis auf den Tod streiten. Menschen würden niemals für das Vaterland, die Eltern, Kinder, ihr Leben aufopfern, da sie nach dem Tode kein Vergnügen hoffen, wenn sie nicht durch ein Natürlich-Moralisch-Gutes zur Wahl desselben angezogen würden. — Inzwischen ist es sehr thörigt zu glauben, antwortet Sextus, daß die vorher erwähnten Thiere durch eine Idee des Moralisch-Guten getrieben würden, bis zum Tode zu kämpfen. Die Vertheidiger dieser Meynung behaupten, daß nur die Gemüthsstimmung des Weisen das Moralisch-Gute erkenne; die Thorheit sey blind, und könne es nicht unterscheiden. Daher erkennen auch der Hahn und der Stier, welche die Stimmung des Weisen nicht haben, das Moralisch-Gute nicht. Und überdem, wenn diese Thiere irgend warum bis zum Tode kämpfen, so geschieht es keiner andern Ursache wegen, als zu siegen und der Heerde vorzustehn. Zuweilen aber ist selbst das Besiegtwerden und sich Unterwerfen schöner und edler. Also ist der Sieg nichts von Natur Gutes, sondern gleichgültig. Wenn auch gesagt wird, daß der Hahn, der Stier, oder sonst eins der stärkern Thiere, nach dem Guten strebe; woher beweist man, daß der Mensch dasselbe Ziel verfolge? denn daraus, daß jenes zugestanden würde, fließt dieses noch

nicht.

nicht. Sagt man, weil es einige stärkere Thiere giebt, die die Wohllust verachten, und sich dem Schmerze preis geben, und dagegen kämpfen, so strebe auch der Mensch nach dem Guten; so sagt man eben damit: weil es viele Thiere giebt, die gefräßig und wohllüstig sind, so sey auch der Mensch mehr zur Wohllust geneigt. Erwiedert man hierauf: Einige Thiere seyen zwar wohllüstig, der Mensch aber sey es nicht so; so giebt man die Antwort zurück: Wenn auch einige Thiere aus einem Naturtriebe nach dem Guten strebten, strebe darum der Mensch nicht ebenfalls darnach. — Noch könte Jemand einwenden: Die Thiere strebten nach dem Siege und der Herrschaft dieser Dinge selbst wegen; der Mensch aber nicht ihrer selbst wegen, sondern wegen des Vergnügens, das darauf in seiner Seele erfolgte. Dies sey bey dem Menschen um desto eher anzunehmen, bey welchem Ehre und Ruhm, Geschenke und Ansehn, das Gemüth noch mehr vergnügen, und mit Freude erfüllen, und eben dadurch antreiben, gegen Beschwerden und Mühseeligkeiten muthig zu kämpfen. Hieraus sey es wohl zu erklären, daß Menschen bis zum Tode tapfer streiten, und ihr Leben für das Vaterland aufopfern; denn, wenn sie gleich das Leben verlieren, so freuen sie sich doch, während sie leben, ihres Ruhmes. Es ist auch wahrscheinlich, daß einige

abſichtlich den Tod wählen, weil ſie in der Meynung ſtehn, daß nach dem Tode ein ähnliches Lob ſie erwarte. Oder ſie ertragen wohl gar den Tod, da ſie einſehn, daß ſie im Leben ein noch viel härteres Leiden würden erdulden müſſen, wenn der Feind ihre Heimath verwüſtete, und Grauſamkeit und Schandthaten gegen die Ihrigen ausübte. Es ſind alſo viele andere Gründe vorhanden, um deren willen Menſchen einem ehrenvollen Tode entgegen gehn; nicht daß ſie, wie die Dogmatiker ſo laut rühmen, mit ſo hohem Eifer nach dem Moraliſch Guten trachteten.

## §. 473.

Bisher iſt die Realität des Guten und des Uebels bezweifelt worden. Itzt kann man die Exiſtenz beyder einmal einräumen, und die Frage aufwerfen, ob es möglich ſey, auch unter dieſer Vorausſetzung glücklich zu leben? Die dogmatiſchen Philoſophen verſichern dieſes geradezu. Wer das Gute erreicht hat, und das Uebel vermeidet, ſagen ſie, iſt glückſeelig; die Wiſſenſchaft eines richtigen Verhaltens im Leben ſey die Klugheit, die das Gute und Uebel unterſcheiden, und die Glückſeeligkeit gewinnen lehre. Die Skeptiker dagegen lehren, daß auch diejenigen, welche die Exiſtenz eines von

Na-

Natur Guten oder Uebels annehmen, elend und unglücklich leben; denjenigen aber, die nichts entscheiden, und ihren Beyfall zurückhalten, das leichteste und glückseligste Leben zu Theile werde. Dies läßt sich nun aber erst nach einer genauern Untersuchung deutlich einsehn.

## §. 474.

Alle Unglückseligkeit entsteht aus einer gewissen Beunruhigung. Die Menschen erfahren aber Beunruhigungen, entweder weil sie eifrig und heftig wonach streben, oder weil sie etwas eifrig und heftig fliehen. Nun streben aber die Menschen eifrig und heftig nach dem, was sie für ein Gut halten, und fliehen, was ihnen ein Uebel scheint. Mithin entsteht alle Unglückseligkeit daher, daß sie nach Gütern als Gütern trachten, und Uebel als Uebel fliehen. Weil also der Dogmatiker glaubt, dieses sey von Natur gut, jenes von Natur übel, und er das eine verfolgt, und das andere flieht, so ist er deshalb in Unruhe, und wird niemals glückselig seyn. Denn entweder ist dasjenige, wornach irgend Jemand trachtet, sogleich und von Natur gut, und das, was Jemand flieht, in der That zu verabscheuen; oder nur Etwas von dem, wonach die Menschen streben, ist zu begehren, und nicht Alles,

und Etwas von dem, was sie fliehen, ist wirklich zu fliehen. Oder die Dinge sind von einer relativen Beschaffenheit; so daß ein Ding in Beziehung auf dieses bestimte Individuum zu begehren oder zu fliehen ist; seiner Natur nach aber weder das Eine noch das Andere von ihm prädicirt werden kann. Wird nun dasjenige, wornach Jeder auf irgend eine Art strebt als ein Gut von Natur gesetzt, und was er flieht, als ein Uebel von Natur; so führt man ein Leben, daß sich selbst widerspricht, da man nothwendig eben dasselbe zugleich begehren und fliehen muß; begehren, soferne es von Einigen für ein Gut gehalten wird; fliehen, soferne es Andere für ein Uebel halten. Nennt man aber nicht Alles ein Gut oder Uebel, was Einige begehren oder fliehen, sondern nur Etwas davon; so wird man freylich leben können; aber niemals ohne Beunruhigung leben. Indem man verfolgt, was man für von Natur gut hält, und das Gegentheil flieht, kann man niemals von Unruhe frey seyn. Aber auch während man das ersehnte Gut noch nicht erreicht hat, wird man eben durch die Sehnsucht höchst beunruhigt seyn. Und wiederum, wenn das Gut erreicht ist, wird man wegen zu großer Freude, oder wegen ängstlicher Besorgniß das Erworbene zu bewahren, doch nicht ruhen. So geht es auch mit dem Uebel. Denn ist man auch vom Uebel befreyt, wird

man

man der Sorge nicht los, da die Unruhe, indem man sich vor dem Uebel hütet und es flieht, peinlich genug ist. Empfindet man das Uebel selbst, entrinnt man dadurch nicht einmal der Quaal, daß man darauf sinnt, wie man dem Verderben entgehen könne. Nimmt man aber an, es sey nichts von Natur mehr zu begehren, als zu fliehen, und mehr zu fliehen, als zu begehren, da jedes Ding sich auf irgend eine Weise zu Etwas beziehe, und zu verschiedener Zeit und unter verschiedenen Umständen bald zu begehren, bald zu fliehen sey; so wird man freylich glückseelig und ohne alle Beunruhigung leben; man wird nicht sich wegen eines Gutes als Gutes überheben, noch durch das Uebel unterdrückt werden; und was sich durch Nothwendigkeit ereignet, wird man mit erhabner Großmuth ertragen, frey von der Beschwerde, die aus dem Wahne entspringt, daß etwas ein Gut oder Uebel sey. Das Resultat ist: Derjenige wird nicht glückseelig leben, der die Existenz von Gütern oder Uebeln annimmt.

## §. 475.

Ferner: Was ein Uebel hervorbringt, ist eben so zu fliehen, wie das Uebel selbst. Wenn also der Schmerz ein Uebel ist, so muß man annehmen, daß die Ursache des Schmerzes

eben

eben so, wie der Schmerz selbst, zu fliehen sey; und wenn der Tod ein Uebel ist, so wird das Tödtende ebenfalls unter die Uebel gehören. Nun bringen aber Dinge, die einige für natürlich gut erklären, Uebel hervor. Also giebt es Güter, die ihrer Wirkung nach Uebel sind, und die Unglückseeligkeit verursachen. Denn aus solchen Gütern entspringen alle Uebel, Geld- und Ehrgeiz, Eifersucht, Wohllust und dgl. Jeder, der etwas für ein Gut hält, und mit Heftigkeit danach ringt, verfällt unvermerkt in das angrenzende Laster. Wer z. B. das Vorurtheil hegt, der Reichthum sey ein Gut, der wird sich eifrig bemühen, Reichthum zu erwerben. Dies ist aber nichts anders, als Geizig seyn. Wer also den Reichthum als das höchste Gut betrachtet, wird dadurch, daß er heftig danach strebt, das Laster des Geizes annehmen. Eben so ist es bey dem Vorurtheile, daß Ehre und Wohllust Güter seyen. Demnach wenn das, was Uebel erzeugt, selbst ein Uebel ist; die Dinge aber, die von einigen Philosophen für Güter gehalten sind, Uebel aller Art hervorbringen; so muß man bekennen, daß jene vermeynten Güter ihrer Wirkung nach in der That Uebel sind. — Die Gegner können hier nicht einwenden, daß bey der Bestrebung nach den Gütern an den Bestrebenden selbst etwas Uebels hafte; dem Geld- oder Ehrgeizigen selbst

klebe

klebe irgend eine Unruhe an; wenn sie aber ihre Absicht erlangt hätten, so erfolge eine Befreyung von der Unruhe und vorherigen Beschwerde. Denn wer reich geworden ist, sucht den Reichthum nicht mehr mit Heftigkeit, und wer Wohllust genossen hat, hört auf, nach ihr zu trachten. Wie Thiere, die von einem Felsen herabsteigen, um zu trinken, durch den Schmerz zur Wohllust getrieben werden, und, wenn sie gesättigt sind, von ihrer vorherigen Arbeit ausruhen; so empfinde auch der Mensch nothwendig, indem er nach dem Gute ringt, eine Beschwerde; habe er aber erreicht, wonach er sich sehnte, so werde er ruhig. Niemand, antwortet Sextus, kann dieses behaupten, und die Sache verhält sich auch nicht so. Denn wenn die Menschen auch erlangt haben, was sie als Güter ansehn; so werden sie noch mehr durch den Gedanken beunruhigt, daß sie nicht allein diese Güter haben. Nur um des Alleinbesitzes willen halten sie die Güter für köstlich, und der Anstrengung werth, sie zu erwerben. Dadurch werden bey ihnen Eifersucht und Neid gegen ihre Mitmenschen rege, und auch aus dem Grunde ist das Bestreben nach Gütern nicht ohne Verdruß und Betrübniß, und ihr Besitz wird die Quelle vieler Uebel. Nicht anders verhält es sich mit den Uebeln selbst. Hat Jemand das Vorurtheil, es gebe gewisse Uebel von Natur, wie Schande,

de, Armuth, Blindheit, Schmerz, Krankheit, Thorheit überhaupt, so wird er nicht bloß durch diese gefoltert, sondern auch um ihrer willen durch noch sehr viel andere. Empfindet er sie selbst, so komt noch die Vorstellung hinzu, die er von ihnen hat, und die das Uebel noch erhöht. Empfindet er sie nicht wirklich, so ruht er eben so wenig, sondern er verwahrt sich entweder vor künftigen Uebeln, oder die Furcht vor denselben ist seine unzertrennliche Begleiterinn. Hat hingegen die Vernunft gezeigt, es sey nichts von Natur weder ein Gut, noch ein Uebel, so wird die Beunruhigung aufhören, und ein stilles freundliches Leben beginnen.

## §. 476.

Sextus setzt nun noch aus einander, daß die dogmatische Philosophie auch keine Hülfe gegen die Unruhe des Gemüths gewähren könne. Denn wird ein Gut oder Uebel von Natur angenommen, so muß man demjenigen, der irgend ein Gut als Gut heftig begehrt, oder ein Uebel als Uebel flieht, entweder dieses schlechthin verbieten, oder ihm sagen, daß weder das Gute zu begehren, noch das Böse zu fliehen sey. Oder man muß ihm darthun, daß das, was er verfolgt, den geringsten Werth habe, und das Bemühen nach dem-

demselben ihm nicht anständig sey; er müsse nach Etwas Grösserem streben. Der Reichthum z. B. sey von geringerem Werthe, die Tugend von größerem; also nach dieser, nicht nach jenem müsse man trachten. Oder, daß dieses, bey geringem Nutzen, viel Beschwerden habe, jenes, bey großem Nutzen, nur wenig. Aber die Behauptung, daß man weder das Gute suchen, noch das Uebel fliehen müsse, ist sehr verschieden von der Lehre der Dogmatiker, die immer dem Volke zurufen: Dies und das müsse begehrt und verabscheut werden. Sagt man aber, gewisse Dinge, als geringe und verächtlich, seyen nicht zu suchen, man müsse andern, als vortrefflichern nachstreben, so beendigt man damit die Unruhe nicht, sondern giebt ihr nur eine andere Richtung. Denn so wie Jemand durch die Verfolgung des Ersten beunruhigt würde, so wird er auch durch die Verfolgung des Zweyten beunruhigt werden. Damit wird die Philosophie eine Krankheit gegen die andere vertauschen. Man kann nicht sagen, daß die Unruhe, die Jemand statt einer andern erhält, gemässigt sey, diejenige aber, die gehoben ist, heftiger war. Denn eben die Meynung, die der Beunruhigte von dem ersten Gute hatte, wonach er strebte, und wodurch er eben beunruhigt wurde, die hat er auch von dem andern. Behauptet der Dogmatiker schlechthin;

die-

dieses ist wenig nützlich, hat aber mehr Beschwerden, so wird er eine Vergleichung Eines zu Wählenden und zu Fliehenden mit einem Andern zu Wählenden und zu Fliehenden machen; die Unruhe des Gemüths aber nicht heben. Sonach bleibt nichts anders übrig, als das Resultat der Skepsis: Nur dann läßt sich die Unruhe des Gemüths beendigen, und zu einem glücklichen Leben führen, wenn man demjenigen, der ein Uebel flieht, oder nach einem Gute strebt, zeigt, daß von Natur weder ein Gut, noch ein Uebel existire.

## §. 477.

Dieses praktische Resultat der Skeptiker wird nun vom Sextus noch weiter ausgeführt. Glücklich ist derjenige, der sein Leben ohne Unruhe in stiller Zufriedenheit und Heiterkeit hinbringt. Die sogenannten Güter und Uebel aber beruhen theils auf der Meynung, theils auf der Nothwendigkeit. Auf der Meynung beruhen diejenigen, welche die Menschen nach einem vorhergegangenen Urtheile suchen oder fliehen. Güter sind von den äussern Dingen Reichthum, Ansehn, edles Geschlecht, u. dgl.; ferner welche den Körper betreffen, Schönheit, Stärke, Gewandtheit; endlich welche die Seele angehn, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Klugheit,

heit, Mässigkeit, überhaupt Tugend. Allen diesen sind Uebel entgegengesetzt. Auf Nothwendigkeit aber beruhen alle diejenigen, welche der Eindruck auf die vernunftlose Sinnlichkeit hervorbringt, und die Niemand ändern kann, wie Vergnügen und Schmerz. Daß nun in Ansehung der Güter und Uebel, welche auf der Meynung beruhen, allein der Skeptiker glückseelig leben könne, ist schon bemerkt worden (Hypotyp. Pyrrhon. I, 25); und erhellt auch aus der vorherigen Erörterung, daß derjenige nicht glückseelig seyn könne, der die Existenz eines natürlich Guten oder Uebels behauptet. In Ansehung der Güter und Uebel aber, welche der nothwendige Sinneneindruck erzeugt, giebt der Skeptiker nach. Denn von dem, was nicht aus verkehrter Vernunft und falscher Meynung herrührt, sondern aus einem unwillkührlichen Sinneneindrucke, davon kann sich der Skeptiker unmöglich durch skeptische Gründe befreyen. Wer die Beschwerde des Hungers oder Durstes empfindet, den kann man nicht durch ein skeptisches Raisonnement überreden, daß er die Beschwerde nicht habe; und wenn er in der Stillung des Hungers oder Durstes Vergnügen genießt, kann man ihn nie überreden, daß er es nicht genieße. Was hat man also, sagen hier die Dogmatiker, von der Zurückhaltung des Beyfalls für Vortheil in Beziehung auf Glückseeligkeit,

wenn wir einmal überhaupt in Unruhe leben, und durch diese Unruhe elend und unglücklich seyn müssen? — Einen großen Vortheil, antwortet der Skeptiker. Denn obgleich der Skeptiker dadurch beunruhigt wird, daß etwas vorhanden ist, was ihm Schmerz verursacht, so erträgt er doch die Beschwerde geduldiger, als die Dogmatiker. Erstlich ist es gar nicht Eins und dasselbe, wie die große Menge, von den Beunruhigungen im Verfolgen unendlich vieler Güter und Vermeiden unendlich vieler Uebel, gleichsam als von Furien umhergetrieben zu werden; und wie der Skeptiker nur eine bestimte Gattung von Uebeln zu ertragen, und sich gegen diese zu verwahren. Zweytens selbst das, was der Skeptiker als ein Uebel flieht, beunruhigt ihn nicht sehr. Entweder ist es eine kleine Arbeit oder Schmerz, wie Hunger, Durst, Kälte, Hitze u. dgl. was uns täglich begegnet. Oder im Gegentheile es ist ein sehr starker und lebhafter Schmerz, wo die Aerzte oft nur lindernde Mittel geben. Oder endlich es ist ein mässiger und anhaltender Schmerz, wie bey einigen Krankheiten. Gegen den alltäglichen Schmerz lassen sich leicht Mittel und Erleichterungen anschaffen, Speise, Trank, Kleidung; und er ist auch am wenigsten beunruhigend. Der starke Schmerz, so heftig er auch beunruhigen mag, wird doch in eben dem Momente, wo er wie ein Blitz erschreckt,

beendigt. Der mäßige und anhaltende Schmerz aber dauert nicht das ganze Leben hindurch, und ist auch nicht von Natur fortwährend, sondern hat auch viele ruhige Intervalle. Wäre er ganz anhaltend, würde er sich nicht der Zeit nach ausdehnen; er ist also gemäßigt, und dem Skeptiker nicht so sehr fürchterlich. Gesetzt aber auch die Beunruhigung wäre noch so groß, so ist die Schuld nicht auf den Skeptiker zu schieben, der wider Willen und nothwendig leidet; sondern auf die Natur, welche sich um menschliche Gesetze nicht bekümmert, und auf den, welcher durch seinen Wahn sich ein Uebel zuzieht. Wer nicht die Meynung hegt, der Schmerz sey ein Uebel, der erträgt den Schmerz nur, weil er muß; wer sich aber ausserdem einbildet, daß der Schmerz das einzige Widernatürliche für den Menschen, das einzige Uebel sey; der verdoppelt dadurch die Beschwerde, welche ihm aus demselben erwächst. Wir sehen ja oft, daß Leute, die chirurgische Operationen erdulden, die Quaal des Schnittes standhaft aushalten, und weder die Farbe verändern, noch wimmern, weil sie bloß den Schmerz des Schneidens empfinden. Hingegen die Umstehenden, wenn sie zuerst ein wenig Blut fließen sehn, erblassen, zittern, gerathen in Schweiß, werden ohnmächtig, nicht des Schmerzes wegen; den sie fühlen keinen Schmerz; sondern des Vorurtheils wegen,

das sie haben, der Schmerz sey ein Uebel. Die Unruhe, die aus dem Vorurtheile entspringt, etwas sey ein Uebel, ist also oft größer, als diejenige, welche das Uebel selbst erregt. Der Skeptiker, der über nichts entscheidet, was auf Meynung beruht, genießt daher der vollkommensten Glückseeligkeit. Durch unwillkührliche und vernunftlose Empfindungen wird er zwar beunruhigt; denn er ist nicht, wie Homer sagt, der Sohn einer bejahrten Eiche oder eines Felsen, sondern aus menschlichem Geschlechte; aber er wird doch nur mässig dadurch afficirt. Daher sind auch diejenigen zu verachten, die glauben, der Skeptiker lebe in träger Musse und Unthätigkeit, und stehe mit sich selbst im Widerspruche. Er müsse deswegen unthätig seyn, weil das ganze Leben im Begehren und Fliehen bestehe, und derjenige, der nicht begehre oder fliehe, das Handeln aufhebe, und sich wie eine Pflanze verhalte. Daß der Skeptiker mit sich selbst im Widerspruche stehe, zeigt man durch folgendes Beyspiel: Wenn er in die Gewalt eines Tyrannen komt, und zu einer Schandthat gezwungen werden soll, so wird er entweder nicht thun, was ihm befohlen wird, und lieber einen freywilligen Tod sterben, oder er wird aus Furcht vor der Quaal dem Befehle gehorsam seyn. Er wird also hier Eines wählen und das Andere vermeiden. Dies

thun aber nur diejenigen, welche überzeugt sind, daß es etwas zu begehren und etwas zu fliehen gebe. Diejenigen, welche so urtheilen, wissen nicht, daß der Skeptiker nicht dem philosophischen Raisonnement gemäß lebt; denn da müßte er sich alles Handelns enthalten; sondern nach einer Beobachtung, die nichts mit der Philosophie zu thun hat, kann er einiges begehren, und einiges fliehen. Sollte er aber von einem Tyrannen gezwungen werden, Etwas Verbotenes zu thun, so wird er nach seinem Begriffe von seinen vaterländischen Gesetzen und Sitten, wie es die Sache mit sich bringt, dieses wählen und jenes verabscheuen; das Harte und Grausame wird er leichter ertragen, als der Dogmatiker, weil er nicht so von Wahn und Meynung abhängt, wie dieser.

## §. 478.

Die Dogmatiker geben auch vor, daß sie eine Kunst zu leben lehrten. Epikur nannte deswegen die Philosophie eine Bewühung, sich durch Untersuchung und Gründe ein glückseliges Leben zu bereiten. Die Stoiker aber erklären geradezu, die Klugheit, als die Wissenschaft von Gütern, Uebeln und gleichgültigen Dingen, sey die Kunst zu leben; wer diese besitze, sey allein schön, reich, weise. Denn

wer besitzt, was großen Werth hat, ist reich. Die Tugend aber ist von großem Werthe, und der Weise allein besitzt sie; also ist auch der Weise allein reich. Wer liebenswürdig ist, ist schön; bloß der Weise aber ist liebenswürdig, und folglich ist auch er allein schön. Dergleichen Vorspiegelungen locken zwar die Jugend an, sind aber durchaus ungegründet. Was man für die Kunst zu leben hält, und wodurch man glaubt, glücklich zu werden, ist nicht Eine Kunst, sondern besteht aus vielen und verschiedenen Künsten; es ist eine andere nach dem **Epikur**, eine andere nach den Stoikern, eine andere nach den Peripatetikern. Entweder muß man also allen zugleich folgen, oder nur **Einer**, oder gar keiner. Allen zugleich kann man nicht folgen, weil sie einander widerstreiten. Was die eine vorschreibt als wünschenswerth, verbietet die andere als verabscheuenswürdig. Man kann aber nicht eben daßelbe zugleich suchen und fliehen. Wäre aber nur **Eine** zu befolgen, so ist die Wahl derselben entweder willkührlich; und das kann doch nicht seyn, weil es dann eben so gut wäre, als ob Jemand allen folgen wollte; oder diejenige ist zu befolgen, die für die vorzüglichere gehalten wird. Im letztern Falle ist wiederum entweder die zu befolgen, die durch eine andere, oder diejenige, die durch sich selbst für vorzüglicher erklärt wor-

worden ist. Aber der, welche durch sich selbst für vorzüglicher erklärt worden ist, kann man nicht trauen; oder man muß allen trauen. Denn wenn jener zu vertrauen ist, weil sie durch sich selbst für vorzüglicher erklärt worden, so wird man auch den übrigen vertrauen dürfen, da jede sich selbst für vorzüglicher erklärt. Eben so wenig ist der zu trauen, die durch eine andere für vorzüglicher erklärt ist. Denn so wie sie selbst als eine von der andern verschiedene Kunst wieder durch eine andere beurtheilt werden muß, so bedarf auch diese andere wieder einer Beurtheilung u. s. w. Wenn man demnach weder allen Künsten des Lebens folgen darf, noch einer einzigen, so bleibt nichts übrig, als daß man keiner zu folgen habe. Ueberdem, da es viele Künste des Lebens giebt, muß nothwendig derjenige, der einer von ihnen ausschließend folgt, unglücklich seyn, theils aus den schon bemerkten Ursachen, theils aus noch einem andern Grunde. Jeder Mensch wird von einer beunruhigenden Neigung bewegt, sey es zum Reichthume, oder zur Wohllust, oder zum Ruhme. Diese wird keine dogmatische Schule in ihm unterdrücken. Aber wer vom Geld und Ehrgeize regiert wird, deßen Begierde wird die Peripatetische Philosophie noch mehr entzünden, als welche Reichthum und äußere Ehre zu den Gütern zählt. Wer die Wohllust

liebt, den wird die Lehre des Epikur noch wohllüstiger machen, die die Wohllust als das Ziel aller Glückseligkeit darstellt. Den Ruhmsüchtigen wird die Lehre der Stoiker noch tiefer in diese Leidenschaft stürzen, da nach ihrer Meynung die Tugend, und was aus Tugend entspringt, allein ein Gut ist. Was also die Dogmatiker eine Kunst des Lebens nennen, ist mehr ein Beförderungsmittel des Uebels, als ein Heilmittel desselben.

## §. 479.

Wollte man auch zugeben, daß eine Kunst des Lebens existire, in Ansehung welcher alle einstimmig wären, z. B. die Stoische, so werden wir sie doch deshalb nicht annehmen können, weil sie viel und mancherley Uebel mit sich führt. Denn wenn die Kunst zu leben als Klugheit eine Tugend ist, und der Weise allein die Tugend besitzt; die Stoiker aber nicht Weise sind; so werden sie die Klugheit nicht besitzen, und also auch nicht die Kunst zu leben. Wenn sie dieselbe nicht besitzen, wird sie auch von ihnen nicht Andern mitgetheilt werden können. Und wenn nach ihrer eigenen Meynung keine Kunst bestehen kann, wird auch die Kunst zu leben nicht bestehen können. Nun findet das Erste statt, folglich auch das Letzte. Eine Kunst ist ein

System

System von Begriffen, und ein Begriff (in der Stoischen Philosophie) ist der Beyfall, der einer begreiflichen Vorstellung gegeben wird. Es giebt aber keine begreifliche Vorstellung, weil wir kein Vermögen haben, sie durch ein sicheres Kennzeichen zu unterscheiden; mithin giebt es auch keinen Begriff, und kein System von Begriffen, mithin keine Kunst. Ferner: wenn die Kunst zu leben, oder die Klugheit, die Güter, Uebel und gleichgültigen Dinge betrachtet, so ist sie entweder verschieden von den Gütern, welche sie zum Gegenstande hat, oder sie selbst ist ein Gut. Ist das erstere, so giebt es keine solche Kunst, weil vorher gezeigt ist, daß es keine Güter und Uebel giebt. Ist das andere, so ist die Kunst eine Kunst von sich selbst, was abermals ungereimt ist. Denn das, wovon sie eine Kunst ist, wird vor der Kunst gedacht. Die Heilkunst ist die Wissenschaft der heilsamen, schädlichen und gleichgültigen Dinge; aber vor der Heilkunst geht das Heilsame und Schädliche her. Die Stoiker selbst sagen, die Dialektik sey die Wissenschaft des Wahren, Falschen, und des Weder wahren noch falschen. Das Wahre, Falsche, und Weder Wahre noch Falsche existirte also doch vor der Dialektik. Sollte nun die Klugheit die Wissenschaft ihrer selbst seyn, müßte sie vor sich selbst existirt haben. Es läßt sich also auch

aus diesem Grunde nicht sagen, daß es eine Klugheit, oder Kunst des Lebens gebe. Fernet: Jede Kunst und Wissenschaft hat technische und scientifische Grundsätze und Regeln; die Kunst zu leben aber hat dergleichen nicht, wie aus den Aussprüchen der Stoiker selbst erhellt, die Sextus anführt, deren Beobacht den Gesetzen widerstreitet, und deren Nichtbeobachtung sie überflüsig macht. Ueberdem hat jede Kunst, sie mag sich nun auf Erkentniß beziehen, wie die Geometrie und Astrologie, oder auf das subjective Handlen, wie die Fechtkunst, oder ein äußeres Werk hervorzubringen, wie die Mahlerey und Bildhauerkunst, ein eigenes Merkmal, wodurch sie sich von allen andern unterscheidet. Dies aber hat die Kunst des Lebens nicht; es giebt also keine solche Kunst. Was nämlich dem Musiker und dem Nichtmusiker gemeinschaftlich ist, das gehört nicht zur Musik; was dem Grammatiker und dem Nichtgrammatiker gemeinschaftlich ist, gehört nicht zur Grammatik; und so gehört überhaupt nicht zur Kunst, was dem Kunsterfahrnen und dem Unerfahrnen in derselben gemeinschaftlich ist. Was also dem Klugen und dem Nichtklugen gemeinschaftlich ist, gehört nicht zur Klugheit, und ist ihr nicht eigen. Es giebt aber Handlungen, die dem Klugen, wie dem Nichtklugen, gemeinschaftlich sind. Wollen wir als eine der Klugheit eig-

ne Handlung annehmen, die Eltern zu ehren, ein anvertrautes Depositum zurückzugeben; so findet man auch Nichtkluge, die so etwas thun. Die Handlungen des Klugen haben also nichts Eigenthümliches, wodurch sie sich von den Handlungen des Nichtklugen unterscheiden, und wenn dem so ist, wird es überhaupt keine Klugheit oder Kunst des Lebens geben.

## §. 480.

Gegen den zuletzt angeführten Grund, aus welchem die Nichtexistenz einer Wissenschaft des Lebens gefolgert wurde, machten die Dogmatiker mehrere Einwürfe, die aber Sextus ebenfalls zu widerlegen sucht. Es könten zwar, sagten sie, Kluge und Unkluge dieselben Handlungen verrichten; für den Unterschied der Klugheit oder Unklugheit dabey komme es aber darauf an, ob diese Handlungen nach einer Regel der Kunst des Lebens geschähen oder nicht. Seine Eltern ehren könne der Weise so gut, wie der Thor; aber sie aus Klugheit ehren sey nur dem Weisen eigen. Bloß dem Weisen sey die Kunst eigenthümlich, was er thue, mit der besten Gesinnung zu thun. Diejenigen, die diesen Einwurf machen, erwiedert Sextus, scheinen absichtlich taub zu seyn, und von ganz etwas Anderem zu sprechen, als wovon die Rede ist. Wir

zei-

zeigen, daß es keine Handlung des Klugen gebe, wodurch er sich von dem Nichtklugen unterscheide; das können sie nicht läugnen; dagegen behaupten sie, daß die jenen beyden gemeinschaftlichen Handlungen bald von der Klugheit, bald von der Thorheit herrühren; gleichwohl können sie dies letztere nimmermehr beweisen; denn wie läßt sich unterscheiden, daß irgend eine bestimte Handlung aus Klugheit, oder aus Thorheit geschehe, da man aus den Handlungen selbst, so ferne sie dem Weisen und dem Thoren gemeinschaftlich sind, dieses gar nicht abnehmen kann? Andere glauben, der Unterschied des Princips der Handlungen werde dadurch bemerkt, daß sie beständig eine regelmäßige und sich gleiche Wirkung hätten. Es sey dem mechanischen Künstler eigen, alles gleichförmig und zu derselben Absicht zu verrichten; so sey auch der Weise sich beständig in rechtschaffnen Handlungen gleich; der Thor hingegen nicht. Diejenigen, welche so urtheilen, antwortet Sextus, scheinen der Natur zu widersprechen. Es ist mehr Wunsch, als Wirklichkeit, daß es eine bestimte Lebensordnung nach wissenschaftlichen Principien gebe. Jeder Mensch muß sich nach der Verschiedenheit der Umstände richten, und kann niemals dieselbe Lebensordnung beobachten; am wenigsten der Kluge, wenn er die Unbeständigkeit der Dinge und den Wechsel des

Glücks

Glücks erwägt. Dazu komt; wenn es in der That eine Kunst des Lebens gäbe, so würde sie wohl Niemanden mehr nützen, als dem Weisen, der sie besitzt, indem sie ihm Mäßigkeit im Bestreben nach Gütern und im Vermeiden der Uebel gewährte. Die Klugheit nutzt aber dem Weisen nicht, wie gezeigt werden soll; es giebt also keine Kunst des Lebens. Der Weise wird entweder deswegen enthaltsam genannt, weil er nichts Böses begehrt und nichts Gutes flieht; oder weil er zwar böse Begierden hat, sie aber durch Vernunft überwindet. In der ersten Bedeutung kann er nicht enthaltsam heißen; denn er kann sich dessen nicht enthalten, was er nicht hat. Den Eunuchen kann man nicht enthaltsam im Genuße der Wohllust nennen; den, welcher einen schwachen Magen hat, nicht enthaltsam im Genuße der Speisen; denn beyde haben zu diesen Dingen gar keine Neigung. Soll aber der Weise deswegen für enthaltsam gelten, weil er zwar böse Neigungen hat, sie aber durch Vernunft überwindet; so muß man erstlich zugeben, daß ihm seine Klugheit nicht nütze, indem er immer von Leidenschaften beunruhigt wird, gegen welche er der Hülfe bedarf; zweytens, daß er noch unglücklicher ist, als der Thor; denn indem jener seine Neigung zum Bösen überwindet, wird er eben hierdurch noch mehr beunruhigt, als dieser, der sie befriedigt.

§. 481.

## §. 481.

Schon daraus, daß keine Kunst zu leben existirt, fließt, daß sie auch nicht gelehrt werden könne. Inzwischen kann der Skeptiker die Existenz derselben zum Ueberflusse einräumen, und dennoch zeigen, daß sie sich nicht lehren lasse. Zu jeder Disciplin gehört: 1) etwas, das gelehrt wird; 2) ein Lehrender; 3) ein Lernender; 4) eine Lehrart. Von allen diesen Stücken ist nichts gewiß und anerkannt; es giebt also keine Disciplin. Erstlich: Wird eine Sache gelehrt, so wird entweder gelehrt, daß sie ist; oder daß sie nicht ist. Das, was nicht ist, kann nicht gelehrt werden; denn dies hat keine Prädicate; und könte es gelehrt werden, so würde das Nichts wahr seyn; es würde ferner nichts Wahres gelehrt werden können; woraus die Ungereimtheit folgen würde, daß alles, was gelehrt wird, falsch sey. Das, was ist, kann eben so wenig gelehrt werden; denn entweder würde es gelehrt, so ferne es selbst ist, oder so ferne etwas Anders ist. Im ersten Falle könte von einer Sache, so ferne sie ist, nicht gelehrt werden, daß sie ist, und wenn das ist, so wird überhaupt nichts seyn, das gelehrt werden könte. Im andern Falle würde etwas gelehrt werden als Accidens von dem, was nicht ist; und das widerspricht sich. Sextus

zeigt

zeigt noch ausserdem, daß der Gegenstand der Lehre entweder körperlich oder unkörperlich seyn müsse, in die Sinne fallend oder denkbar, aber nach keinem von beyden Prädicaten gelehrt werden könne. Ferner, was gelehrt werden soll, ist entweder wahr oder falsch; das Falsche kann nicht gelehrt werden, was aus seiner Natur erhellt; ob es aber ein Wahres gebe, ist problematisch, wie oben dargethan worden, und von problematischen Dingen kann keine Disciplin existiren. Dazu komt: Was gelehrt wird, ist entweder eine Sache der Kunst, oder nicht. Ist es keine Sache der Kunst, so bedarf es keiner Disciplin. Ist es eine Sache der Kunst, so erhellt sie entweder aus sich selbst, oder sie ist dunkel. Erhellt sie aus sich selbst, so braucht sie wiederum nicht gelehrt zu werden; ist sie aber dunkel, so kann sie eben deswegen nicht gelehrt werden, weil sie nicht evident ist. Zweytens: Wenn erwiesen ist, daß die Existenz einer Sache, die gelehrt wird, problematisch sey, so wird dadurch auch der Lehrende aufgehoben, und der Lernende, weil jener nichts mehr hat, was er lehren, und dieser, was er lernen könte. Mit dem Objecte der Lehre, dem Lehrenden, und dem Lernenden, fällt auch die Existenz einer Lehrart weg.

§. 482.

## §. 482.

Ueberhaupt sollte die Kunst des Lebens gelehrt werden können, so müßte sie entweder der Kluge den Klugen, oder der Unkluge den Unklugen, oder der Kluge den Unklugen lehren. Der Kluge kann sie den Klugen nicht lehren, weil beyde schon die Tugend besitzen, und keiner den Unterricht des andern bedarf. Der Unkluge kann sie den Unklugen nicht lehren; denn beyde bedürfen der Belehrung. Der Unkluge kann sie den Klugen nicht lehren, denn der Blinde kann dem Sehenden die Farben nicht zeigen. Also bliebe nichts übrig, als daß der Kluge sie den Unklugen lehrte; aber auch die Möglichkeit hiervon ist zweifelhaft. Wenn die Klugheit die Wissenschaft von den Gütern, den Uebeln, und den gleichgültigen Dingen ist, der Unkluge aber von allen diesen keinen Begriff hat, so wird er zwar wohl die Worte des Unterrichts hören, aber den Inhalt niemals verstehn.

---

# Anhang.

Ein berühmter Schriftsteller hat vor kurzem die beyden ersten Theile meines Lehrbuchs der Geschichte der Philosophie in der Neuen allgemeinen deutschen Bibliothek B. XXXV. St. 1. S. 39. ff. recensirt. In der That würde mir eine unbefangene und gründliche Kritik gerade von diesem Schriftsteller sehr willkommen gewesen seyn. Aber die ganze Recension ist Eine Bitte, und zwar eine so hämische Bitte, daß ich, bey aller Achtung, die ich für das literarische Verdienst ihres Urhebers habe und behalten werde, nicht umhin kann, sie zu rügen.

„Wir bitten, den Begriff der Philosophie, seiner gerühmten Berichtigung unerachtet, noch ein wenig mehr zu berichtigen".

Ich bitte dagegen, mir den objectiv wahren Begriff der Philosophie anzuzeigen, damit ich den meinigen, der allerdings, wie so viele andere Erklärungen von der Philosophie, seine Mängel haben mag, (obwohl er nicht die hat, welche der Rec. ihm vorwirft), nicht bloß noch ein wenig mehr, sondern ganz berichtigen könne. So bekant ich auch mit dem Geiste des Recensenten, und seiner neuesten speculativen Schrift bin, so hab ich doch einen Begriff der Philosophie vermißt, der richtiger, als der meinige, wäre. Wenn aber der Rec. selbst keinen objectiv wahren Begriff von Philosophie hat, so thäte er am besten, er berichtigte den seinigen noch etwas mehr, und bäte erst hernach andere Leute, mit dem ihrigen dasselbe zu thun.

„Zweytens bitten wir, in einer pragmatischen Geschichte der Philosophie, die doch für alle Philosophen und für alle Zeiten Brauchbarkeit und Verständlichkeit haben soll, die Kunstsprache eines oder des andern Systems, besonders des Kantischen, nicht zu sehr anzuwenden, sondern alles in einer allgemeinen Sprache vorzutragen. Bey den Eleatikern und Pythagoreern insbesondere ist uns der Verfasser nicht selten sehr dunkel geworden, ob wir gleich mit dieser Sprache nicht ganz unbekant sind".

Ich bitte dagegen, mich zu belehren: 1) wie man es anfängt, die historisch vorhandenen Systeme der Philosophie zu charakterisiren, ohne die Kunstsprache eines oder des andern Systems zu brauchen? 2) warum die Kunstsprache des Kantischen Systems, da wo sie treffend ist, nicht angewandt werden dürfe, zumal wenn man ein älteres System mit den Resultaten der Kantischen Philosophie vergleicht, oder nach denselben prüft? 3) woran man eine allgemeine philosophische Sprache, die allen Philosophen und zu allen Zeiten brauchbar und verständlich ist, zu erkennen habe? und welcher neuere Philosoph diese allgemeine philosophische Sprache rede? ob etwa Hr. Hofrath Tiedemann in seinem Theätet? oder Hr. Nicolai gelegenheitlich in seiner Reisebeschreibung? — Daß meine Darstellung des Pythagoreismus und Eleaticismus dem Rec. nicht selten dunkel geworden, thut mir um ihn herzlich leid. Mir scheint sie ganz klar zu seyn.

„Aus gleichem Grunde müssen wir zugleich bitten, die Lehren alter Philosophen nicht zu sehr durch das Glas Kantischer Begriffe und Grund-

Grundsätze zu betrachten, denn durch dieß sieht man gar leicht mehr, als in ihnen ist, und leiht ihnen unmerklich Gedanken, die sie nie hatten. Xenophanes z. B. war schwerlich der metaphysische Pantheist, wozu ihn der Verfasser macht, und sein Alles ist Eins war wohl nur eine mehr erhöhte und lebhaftere Idee von der uralten Vorstellung, daß die Welt ein Thier ist. Die Pythagoreer dachten sich schwerlich Form und Materie so bestimt von einander gesondert, als sie hier beschrieben werden, sie hatten höchstens nur einigen Schimmer von der Entgegensetzung beyder, der erst im Plato und Aristoteles zum hellern Lichte ward".

Ich bitte dagegen, zu bemerken, daß das Glas Kantischer Begriffe und Grundsätze ein sehr vortreffliches Glas ist, wodurch man tiefer in die alte Philosophie hinein sehen kann, als durch manche andere Gläser, als z. E. durch das Glas des Recensenten. Es komt auf das Glas gar nicht an, **wodurch** ich gesehen habe, sondern **auf das, was** ich gesehen habe. Der Rec. sieht durch sein Glas im Xenophanismus ein **Weltthier**. Ich erblicke dagegen in den Schlußreihen des **Xenophanes, Parmenides** und **Melissus** eine Art von metaphysischem Pantheismus, den auch Hr. **Fülleborn**, und mehr Gelehrte, lange vor der Epoche der Kritik der reinen Vernunft, darin bemerkt haben. Daß ich den **Pythagoreern** ein System angedichtet habe, was sie nicht hatten, ist leicht behauptet. Aber man wird mir erlauben, daß ich diese Behauptung bezweifle, so lange sie bloße Behauptung oder Vermuthung ist, und man nicht zeigt, daß ich die Data, worauf ich mich stütze, gemisdeutet habe.

„Wir bitten Drittens die Vorstellungen und Begriffe anderer nicht nach den unsrigen zu messen, und besonders bey den Philosophen des hohen Alterthums Sätze deswegen nicht für ungereimt, oder durch neuere Auslegungen für entstellt auszugeben, weil sie uns itzt sehr kindisch vorkommen; sondern sich mehr in das Zeitalter der noch kindischen Vernunft zu versetzen, und zu erwägen, daß dieser noch manche grobe Irrthümer ankleben mußten".

Ich bitte dagegen, rohe sinnliche Vorstellungsarten vom Nonsense zu unterscheiden; und nicht, indem man die alten Philosophen diesen statt jener hegen läßt, sie zu Candidaten des Tollhauses zu machen. So z. E. ist es unmöglich, daß die Pythagoreer, sehr aufgeklärte Menschen in ihrer Art, die Welt aus wirklichen Zahlen entstehn ließen. Man kann und muß also vernünftigerweise einen philosophischen Sinn in dem Zahlensysteme suchen, und dazu wird man selbst durch die Auslegung des Aristoteles und Sextus berechtigt. So verfahren, heißt nicht: in die Philosopheme des Alterthums eine moderne Bedeutung gewaltsam hineintragen. Es heißt bloß: die alten Philosophen vernünftig auslegen.

„Dabey können wir nicht umhin, zugleich die Bitte anzufügen, daß der Verfasser nicht so sehr absprechend und wegwerfend von andern urtheilen wolle: So heißt es von den Pythagoreern:

„Das Einathmen des Aethers und des Raumes bey der Welt war nur ein bildlicher Aus=

Ausdruck der Pythagoreer, um die Idee zu bezeichnen, daß beyde die Welt durchdringen. Man muß auf die Armuth der damaligen metaphysischen Sprache Rücksicht nehmen. Von einem neuern Schriftsteller, der dies eigentlich verstanden haben wollte (Herrn Hofrath Tiedemann in Marburg) setzt er hinzu: „Das heißt die Meinung eines alten Philosophen buchstäblich, aber nicht ihrem Sinne nach darstellen. Die Pythagoreer dachten sich die Welt eben so wenig als ein thierisches athemholendes Wesen, wie Thales". Zu bildlichen Ausdrücken kann man leicht alles machen, was man will u. w.

Ich bitte dagegen, daß der Recensent Absprechend und **Wegwerfend urtheilen**, nicht mit einem **ruhigen Urtheile aus Gründen** verwechseln wolle. Absprechend und wegwerfend z. E. über ein Buch urtheilen, heißt: an den Verfasser deßelben spöttische Bitten thun, ohne weiter das geringste von dem eigentlichen **Inhalte, Zwecke, Werthe** oder **Unwerthe** des Buchs zu sagen. Ruhig aus Gründen urtheilen heißt z. E. solche Anmerkungen über einzelne Meynungen des Hrn. **Tiedemann** machen, wie die obige ist, welche die Bitte des Recensenten veranlaßt hat.

Viertens bitten wir, in der Kritik der alten Meinungen, d. i. in der Beurtheilung der Aechtheit oder Unächtheit der Nachrichten von ihnen, ein wenig mehr Behutsamkeit zu gebrauchen; und mit einem etwas bessern Maaßstabe zu messen. „Nach dem Cicero", heißt es „hielt Xenophanes den Mond für einen Körper gleich der Erde, der auch, wie diese,

von Menschen bewohnt und angebaut sey. Die Vermuthung ist eines solchen Kopfes würdig. Dagegen sind alle die Angaben des Diogenes und Plutarch von Xenoph. Meinungen, die Sonne entstehe aus entzündeten Dünsten, erlösche des Abends, Mond und Sterne entständen auf eine ähnliche Weise, als historische Irrthümer zu verwerfen. Gerade weil die letztern Behauptungen der noch sehr mangelhaften Sternkunde und dem noch wenig aufgeklärten Zeitalter am angemessensten; weil sie mit Nachrichten von ähnlichen Behauptungen von Philosophen um dieselbe Zeit am übereinstimmendsten sind; weil zu der Lehre der Aehnlichkeit des Mondes mit der Erde noch keine Prämissen angetroffen werden; würden wir die letztern Lehren für ächt, die Nachricht des Cicero hingegen für verdächtig halten; besonders da hier gar leicht eine Verwechslung im Namen, oder ein Schreibfehler, den Xenophanes zu einer unverdienten Ehre kann gebracht haben".

Ich bitte dagegen, meinen Maaßstab der Kritik alter Meinungen nicht einzig nach dem eigenen zu messen; selbst die historische Kritik fleissiger zu studiren; und ein Zeitalter, namentlich Philosophen in demselben, wie die Eleatiker und Pythagoreer, nicht für dummer zu halten, als sie waren; beyläufig auch, nicht gar zu rasch im Cicero zu emendiren, und sich nach der Autorität des Diogenes und Plutarch näher zu erkundigen.

Wir bitten endlich Fünftens, vor der Ausarbeitung jenes größern Werkes, welches eine vol-

len-

lendete pragmatische Geschichte der Philoso-
phie seyn, oder doch wenigstens der Vollen-
dung sehr nahe kommen soll, über den Gang
der Entwickelung des menschlichen Verstandes
genaue Betrachtungen anzustellen, und sich
dadurch richtige und vollständige Begriffe
von dieser Sache zu verschaffen.

Ich bitte dagegen, von meiner Dankbarkeit
für den Rath (der sich übrigens von selbst ver-
steht) überzeugt zu seyn.

Auch könte es nicht schaden, wenn der Verf. in
diesem größern Werke einen etwas andern Ton,
als den compendiarischen des gegenwärtigen
Werkes annähme, der zu trocken, und für
Leser, die nicht bloß Philosophen sind, nicht
anziehend genug ist. Wenn dabey zugleich
einige Verstöße gegen den guten Styl (uns
wenigstens kommen sie so vor; vielleicht aber
versteht der Verf. es besser, und weiß, sie zu
rechtfertigen, welches wir uns denn gerne
gefallen lassen) vermieden würden, so würde
dies Werk seiner Vollendung noch näher ge-
bracht. So dünkt uns z. B., daß in folgender
Stelle der Vorrede: **Meinem Bewußtseyn
nach hat nie eine andere Triebfeder als
wie Wahrheitsliebe mich dazu bewogen,
das wie gar füglich hätte wegbleiben können.**

Ich bitte den Rec. zum Schlusse, künftig
nicht wieder Bücher so zu recensiren, daß er nicht
meldet, was in der Hauptsache der Inhalt
ist; 2) niemals einen Schriftsteller zu verhöh-
nen, von dem er nicht leugnen kann, daß er mit

Sach-

Sachkentniß und Eifer gearbeitet habe; am wenigsten einen Schriftsteller, von dem er selbst mit Achtung behandelt ist; 3) von einem Werke, das **zwey Theile** hat, und wo die zwey Theile im Titel der Recension angegeben werden, den **zweyten Theil** niemals ganz unbemerkt zu lassen. Alsdenn wird er seine Recensionen der Vollendung näher bringen, und die **allgemeine deutsche Bibliothek** an seinem Theile vom Vorwurfe der Schlechtigkeit befreyen, den solche Kritiken, wie die analysirte ist, ihr zuziehn müssen.

---

Bayerische
Staatsbibliothek
München

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Buhle, Johann Gottlieb,

Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben

Bd.: Dritter Theil

Göttingen 1798

Ph.u. 75 b-3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045370-6
VD18 90622960